

Briefe

über

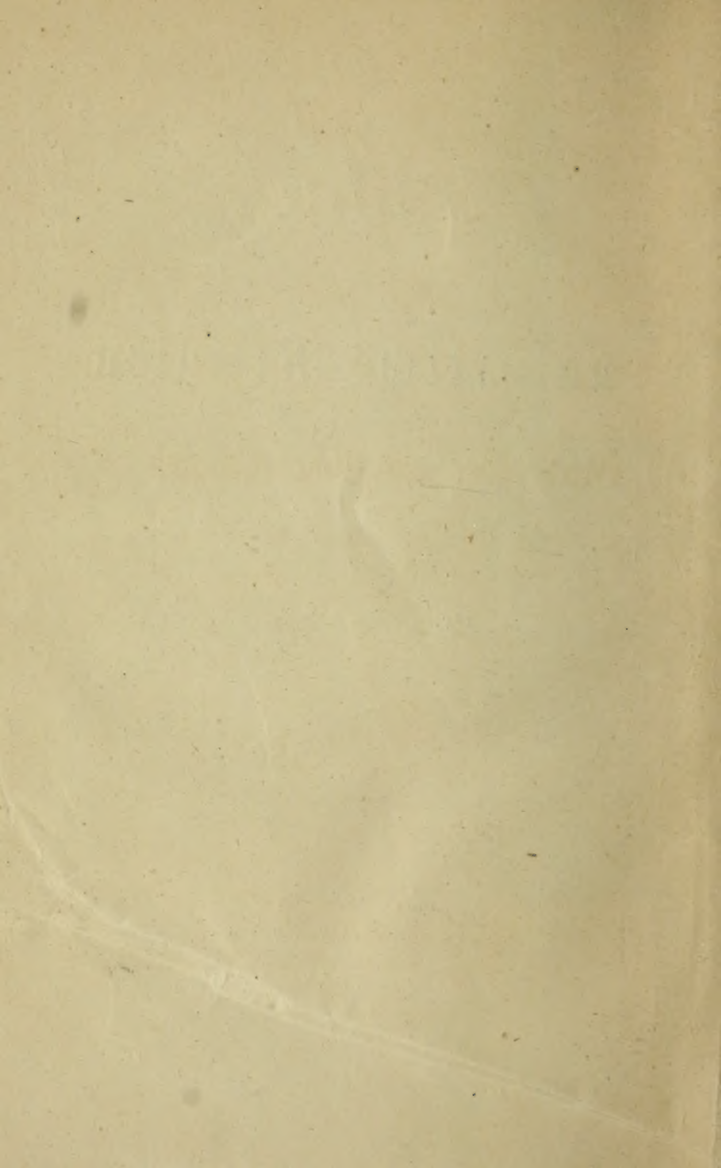
türliche Religion.

Von

Dr. Julius Frauenstädt.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1858.



Briefe über natürliche Religion.

Briefe

über

natürliche Religion.

Von

Dr. Julius Frauenstädt.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1858.

Vorwort.

Als Reimarus im vorigen Jahrhundert sein berühmtes Buch: „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet" schrieb, hatte er gegen die damals von Frankreich her über Deutschland sich verbreitende Freigeisterei zu kämpfen. „Ich will", schrieb er damals, „der heutigen Lebensart, und der freyen Reden, die in manchen Gesellschaften geführet werden, nicht erwähnen: davon mögen andere leichtlich eine mehrere Erfahrung haben. Aber dieses habe ich nicht ohne Befremdung bemerket, daß seit wenigen Jahren eine ganz ungewohnte Menge kleiner Schriften, mehrentheils in französischer Sprache, über die Welt gestreuet ist, worin nicht sowohl das Christenthum, als vielmehr alle natürliche Religion und Sittlichkeit, verlacht und

angefochten wird. Und mich dünket, dieses ausgesäete Unkraut findet jetzt, mehr als jemals, leere Aecker, wo es einwurzeln und sich ausbreiten kann. Der gemeine Mangel eines vernünftigen Erkenntnisses von den Grundwahrheiten aller Religion und Ehrbarkeit stellet die Gemüther, bei der jetzigen Freydenkerey, nicht einmal für ihren eigenen, geschweige denn für fremden und geschmückten Einwendungen in Sicherheit."

Heutzutage ist der Stand Dessen, der über Religion zu schreiben unternimmt, ein anderer. Er hat nicht sowol gegen die Freigeisterei zu kämpfen, als vielmehr, wie man es im Gegensatze zu jener nennen könnte, gegen die Knechtsgeisterei oder Geistknechterei. Wem wäre es nicht bekannt das Wort von der „Umkehr der Wissenschaft"? Wer wüßte es nicht, wie die modernen Hierarchen, die absolutistischen Autoritätseiferer, die vernunftfeindlichen Positivisten und Objectivisten die Menschheit in einem Köhlerglauben zu erhalten oder vielmehr in einen Köhlerglauben zurückzuversetzen suchen, dem sie längst entwachsen ist?

Niemand, der unsere Zeit kennt, wird leugnen, daß eine natürliche, den Fortschritten der Wissenschaft und der durch sie gewonnenen philosophischen

Weltanschauung entsprechende Religion, — eine Religion, die nicht ferner Kopf und Herz miteinander in Zwiespalt bringt, sondern beide versöhnt, ein dringendes Bedürfniß ist. Der Ausbildung und Ausbreitung einer solchen Religion steht aber nichts so sehr im Wege als die erwähnte Geistknechterei. Dieser Feindin also galt zunächst mein Kampf; sie zurückzuschlagen, um der Entwickelung der natürlichen Religion Platz zu machen, damit beschäftigen sich die ersten der folgenden Briefe. (Brief 1—7.) Das Resultat derselben ist, daß der supranaturalistische Gegensatz zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion gegenwärtig nicht mehr haltbar ist, daß es keine andere als natürliche Religion gibt, daß folglich die Autoritäts- und Umkehrmänner kein Recht haben, die freie natürliche Entwickelung der Religion zu hemmen und ihr die Zwangsjacke eines überlieferten Bekenntnisses anzulegen.

Nach diesem polemischen Theile geht die Schrift dazu über, die anfangs gestellte Hauptfrage: ob überhaupt mit der gegenwärtigen, wissenschaftlich und philosophisch gebildeten Weltanschauung noch Religion vereinbar sei, zu beantworten; und es werden hier nicht nur die dagegen erhobenen Zweifel niedergeschlagen, sondern es wird auch gezeigt,

daß die aus ihr hervorgehende natürliche Religion an sittlicher Reinheit und Erhabenheit der christlichen nicht nachsteht, vielmehr die ethischen Grunddogmen derselben wesentlich unterstützt und nur in der Form der Auffassung von ihnen abweicht.

Da die gegenwärtige, philosophisch gebildete Weltanschauung ihrem Grundgedanken nach eine pantheistische ist, so werden die Beschuldigungen, die in neuester Zeit, namentlich von dem anonymen Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" gegen den Pantheismus sowol von intellectueller als moralischer Seite erhoben worden sind, widerlegt, und es wird gezeigt, wie der Pantheismus zu verstehen ist, um ihn nicht mit der Logik und Moral unvereinbar zu finden.

Daß die hier dargelegten Grundzüge natürlicher Religion allgemeine Anerkennung finden werden, dies zu hoffen ist der Verfasser nicht verblendet genug. Daß sie aber geeignet sind, Kopf und Herz miteinander zu versöhnen, wofern nur jener gewisse Vorurtheile und dieses gewisse Lieblingsneigungen aufgeben will, daran zweifelt er nicht.

Berlin, im September 1857.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Brief.

(An den Verfasser.)

Zweiter Brief.

Dritter Brief.

Vierter Brief.

Fünfter Brief.

Sechster Brief.

Siebenter Brief.

Achter Brief.

(An den Verfasser.)

Neunter Brief.

Zehnter Brief.

Elfter Brief.

Zwölfter Brief.

(An den Verfasser.)

Dreizehnter Brief.

Vierzehnter Brief.

Funfzehnter Brief.

Sechzehnter Brief.

(An den Verfasser.)

Siebzehnter Brief.

Achtzehnter Brief.

Neunzehnter Brief.

Zwanzigster Brief.

Einundzwanzigster Brief.

Zweiundzwanzigster Brief.

(An den Verfasser.)

Erster Brief.

(An den Verfasser.)

Ich danke dir, werther Freund, bestens für die mir übersendeten Exemplare deiner beiden letzten Schriften über die „Naturwissenschaft" und über den „Materialismus". *) Meine Lectüre derselben, die häufig durch mancherlei andere dringende Geschäfte unterbrochen worden, ist nun beendigt, und ich kann dir die aufrichtige Versicherung geben, daß ich deine

---

*) 1) „Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluß auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie, von Dr. Julius Frauenstädt" (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1855). — 2) „Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's «Kraft und Stoff», von Dr. Julius Frauenstädt" (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1856).

Auseinandersetzungen zu dem Besten rechne, was in letzter Zeit über diese Gegenstände geschrieben worden. Doch ebenso wenig will ich dir verhehlen, daß in einem wichtigen Punkte das von dir über die Naturwissenschaft Gesagte mit dem über den Materialismus Behaupteten mir unvereinbar erschienen ist, — eine Unvereinbarkeit, die mich beunruhigt, und in Betreff deren ich dich daher bitte, mir zu Hülfe zu kommen.

Du weißt, daß ich mich für die religiösen Kämpfe und Gegensätze unserer Zeit ganz besonders interessire. Ich habe daher auch Alles, was in deinen Schriften auf dieselben näher oder entfernter Bezug hat, mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen und ernst erwogen. Nun stimme ich dir zwar ganz bei, wenn du von der Naturwissenschaft sagst und beweisest, daß ihr Einfluß auf die Religion nur ein günstiger, läuternder und reinigender sei. Du hast dabei vortrefflich auf den Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion hingewiesen und hast mit Recht gesagt, daß nur auf die gläubigen Anhänger der positiven, historischen, geoffenbarten Religion, wenn sie fest sind in ihrem Glauben, daß Das, was sich ihnen als übernatürliche, göttliche Offenbarung ankündigt, auch wirklich eine solche sei, — die Naturwissenschaft keinen Einfluß üben

könne, weil solche blinde Autoritätsgläubige sich durch die gegen die göttliche Offenbarung streitenden Resultate menschlicher Naturwissenschaft, — gemäß dem Grundsatze: Man muß Gott mehr glauben als dem Menschen, — sich schwerlich würden eines Bessern belehren lassen. Dagegen sei die natürliche Religion, die nicht von einer gegebenen Offenbarung, sondern von denkender Betrachtung der Welt ausgehe, perfectibel und schreite fort mit der fortschreitenden Naturwissenschaft. Für den natürlich Religiösen berichtige sich daher mit der Ansicht vom Geschöpf auch die Ansicht vom Schöpfer u. s. w.

Diese Nachweisung hat mich, wie gesagt, sehr befriedigt, und ich fand darin ein Wort zur rechten Zeit gesprochen. Je mehr durch den Fortschritt der Wissenschaften, sowol der Natur- als der Geschichtswissenschaften, der Offenbarungsglaube in der Gegenwart unter den Gebildeten erschüttert worden ist, je mehr die Bibel an ihrer übernatürlichen Autorität eingebüßt hat und durch die Kritik als ein, wenngleich heiliges, doch menschliches Buch erkannt worden ist, das für inspirirt im supranaturalistischen Sinne nicht mehr gelten kann, desto nothwendiger und zeitgemäßer scheint es mir zu zeigen, wie du gethan, daß mit diesem historischen Glauben nicht die Religion zugrunde gehe, daß vielmehr die ewig

fortschreitende natürliche Religion, die im Wesen des Menschen liegt, übrigbleibe, und daß nun der Ausbildung dieser, gemäß dem gegenwärtigen Bildungsstande, alle Kräfte zu widmen seien, wenn nicht auf der einen Seite Unglaube und auf der andern Heuchelei einreißen soll. Das Positive, Historische muß ja überhaupt immer und überall sich an dem Natürlichen berichtigen und erfrischen, wenn die Menschheit nicht in überlieferten Satzungen erstarren und aus todtem Pergament statt aus dem lebendigen Brunnen das Heil schöpfen soll.

Doch, als ich nun von deiner Schrift über die Naturwissenschaft zu der über den Materialismus kam, da war ich einigermaßen erstaunt, nicht nur darüber, daß du selbst eine atheistische Naturphilosophie lehrst, die keinen Schöpfer kennt, kein anderes höchstes Wesen statuirt als das immanente Wesen der Welt, den stufenweis sich steigernden Weltwillen, sondern noch mehr darüber, daß du den Materialismus ausdrücklich in dem Punkte seines Atheismus belobst und mit ihm gemeinschaftliche Sache machst gegen die Theologie. Du theilst zwar nicht die positive Naturansicht des Materialismus, hast vielmehr an dem Büchner'schen Buche vortrefflich die Unbesonnenheiten, die Schwächen und Absurditäten seiner Weltanschauung aufgedeckt; aber in seinem ne=

gativen Verhalten gegen die Theologie stehst du zu ihm und unterstützest ihn noch aus eigenen Mitteln. Du hast zwar Scheu getragen, dich offen als einen Atheisten zu bekennen; du vermeidest soviel als möglich das Wort Atheismus und suchst es durch den euphemistischen Ausdruck Atheologie zu verdecken. Aber in der Sache ist doch auch dein Standpunkt ein atheistischer, wenngleich dein Atheismus ein anderartiger ist als der materialistische.

Wie willst du nun den Widerspruch lösen, in den du dich verwickelt hast, einerseits — in der Schrift über die Naturwissenschaft — den Vortheil, den die Religion aus der Naturwissenschaft zieht, zu rühmen, und doch kurz darauf — in der Schrift über den Materialismus — eine atheistische, also irreligiöse Naturanschauung zu lehren und zu preisen. Wie reimt sich Atheismus mit Religion, sei es auch nur natürliche Religion, zusammen? Entweder du mußt deine frühere Behauptung, daß die Naturwissenschaft der Religion förderlich, zurücknehmen, oder du mußt die Ansicht aufgeben, daß die atheistische Naturwissenschaft die wahre sei. Ohne Gott kann ich mir keine Religion denken. Denn die Religion beruht ja auf dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott.

Hättest du blos gegen die positive Religion vom

Standpunkte der natürlichen polemisirt, dann ließe sich nichts einwenden. Aber, ohne es zu wissen, polemisirst du auch gegen die natürliche vom Standpunkt deiner atheistischen Naturphilosophie, und doch scheinst du ein Freund der natürlichen Religion zu sein.

Löse mir doch, ich bitte dich dringend, diese Zweifel. Es ist mir nicht blos darum zu thun, in mir selbst über diese Sache ins Reine zu kommen, sondern da auch Andere in meinem Kreise, mit denen ich Umgang pflege, und die deine Schriften kennen, ähnliche Bedenken geäußert und dich des Widerspruchs geziehen haben, so bin ich als Freund dabei interessirt, dich von solchem Vorwurf, der dem der Gedankenlosigkeit gleichkommt, reinigen und freisprechen zu können. Schreibe mir doch ausführlicher, wie du mit deiner atheistischen Weltanschauung eine natürliche Religion zu stiften gedenkst, und ich will alsdann deine Briefe meinen Bekannten zu deiner Rechtfertigung mittheilen.

Zweiter Brief.

Du hast, werther Freund, in deinem kurzen heraus-fodernden Briefe, ohne es zu wissen, so viele, so wichtige und schwierige Fragen auf einmal angeregt, daß es mir schwer werden dürfte, ebenso kurz zu antworten, ohne neue Zweifel und Bedenken bei dir zu veranlassen, zumal du — du nimmst mir diese Bemerkung, da zwischen Freunden Offenheit stattfinden muß, nicht übel — eine große Virtuosität im Erheben von Schwierigkeiten zu besitzen scheinst. Es wird, um auf alle deine Fragen genügend zu antworten, einer ganzen Reihe von Briefen bedürfen, und ich werde dich daher bitten müssen, mich, bis ich dieselbe geendigt, nicht durch neue Fragen und Zweifel, Bedenken und Einwendungen zu unter-

brechen, sondern mich erst ruhig auszuhören, denn sonst würde des Hin- und Herredens kein Ende sein, und wir kämen zuletzt, wie es bei solchen Disputationen zu gehen pflegt, in der Hitze des Streits ganz von unserm eigentlichen Thema ab. Es läßt sich ja nicht Alles auf einmal sagen, was man mit einem male denkt, sondern nur stückweise tritt der Gedanke hinaus in die Verkörperung durch das Wort. Sowie du aber die Natur niemals begreifen wirst, wenn du sie nur stückweise auffassest, und dir gar Manches parador oder absurd in ihr erscheinen muß, wenn du es nicht im Zusammenhange des Ganzen aufzufassen verstehst; ebenso wird es dir mit geistigen Productionen ergehen. Ich hatte erst neulich Gelegenheit, diese Bemerkung zu machen, wie leicht es ist, einen Autor der Widersprüche zu beschuldigen, wenn man seine nacheinander ausgesprochenen Gedanken nicht zusammenzunehmen versteht; und was ich bei dieser Gelegenheit gesprochen, will ich dir hier wiederholen, da ich wünsche, daß du es auch in Bezug auf mich beachtest: „Die scheinbaren Widersprüche kommen nur daher, daß ein Denker nicht Alles auf einmal sagen kann, was er im Kopfe hat. Das Weltbild, das im Kopfe des Philosophen als ein Ganzes dasteht, muß in der wissenschaftlichen, methodischen Darstellung in verschiedene Theile zer-

fällt werden. Ueberhaupt bringt es ja der zeitliche Verlauf des Sprechens mit sich, daß wir das in Eins Gedachte nicht mit Eins sagen können. Deshalb aber einen Denker der Widersprüche beschuldigen, weil er die entgegengesetzten und zusammengehörigen Seiten seiner Betrachtung nur nacheinander mittheilen kann, das verräth doch nur die Unfähigkeit des Beschuldigers, das nacheinander Gesagte zusammenzufassen, aus den Theilen das Ganze zu erschauen." *) In der That ist die Gedankenlosigkeit, die manchem Denker vorgeworfen wird, nur die Gedankenlosigkeit des Hörenden oder Lesenden; und wenn du daher nicht willst, daß ich dich zu dieser Sorte von Hörern oder Lesern rechne, so höre mich ruhig aus und nimm Alles, was ich dir sage, wohl zusammen. Du wirst mir doch hoffentlich zutrauen, daß ich, wenn ich Widersprechendes dächte, es zu allererst fühlen müßte. Ich weiß wohl, daß, obwol es nach dem uns angeborenen Denkgesetz, welches man den Satz des Widerspruchs nennt, unmöglich ist, Widersprechendes zu denken, doch thatsächlich Widersprüche vorkommen, weil Viele in ihrem geistigen Stumpfsinn es gar nicht gewahr werden, wenn sie Widersprechendes sagen; aber mich bitte ich mit

---

*) „Blätter für literarische Unterhaltung", 1857, Nr. 12.

dem Verdachte solchen Stumpfsinns zu verschonen. Mein ganzes bisheriges wissenschaftliches Streben ging gerade dahin, zu einer widerspruchslosen Weltanschauung zu gelangen, und ich habe, glaube ich, dies von Anfang an in meinen Schriften zur Genüge documentirt, da ich schon in meiner ersten Schrift, die ich noch als Student verfaßte *), auf den Widerspruch hinwies, der zwischen der theologischerseits behaupteten Creatürlichkeit des Menschen und seiner Freiheit und moralischen Verantwortlichkeit stattfindet, später mich immer entschiedener, eben wegen dieses Widerspruchs, von der theologischen Weltansicht losgesagt, und mich endlich in meinen letzten Schriften einer Philosophie zugewendet habe, die zwar entschieden atheologisch, aber eben darum auch consequent und widerspruchslos ist.

Doch nun genug der Vorbemerkungen. Zur Sache! Du fragst mich in deinem Briefe zuletzt, wie ich ohne Gott eine natürliche Religion zu stiften gedenke. Hier muß ich nun zuerst wegen des von dir gebrauchten Worts stiften bemerken, daß es mir nicht in den Sinn kommt, eine Religion stiften

---

*) „Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. Nebst einem Briefe des Professors Gabler" (Berlin, Aug. Hirschwald, 1838).

zu wollen. Ich gehöre nicht zu jenen modernen Weltverbesserern, die beständig das Wort von der „Religion der Zukunft" oder von der „neuen Weltreligion" im Munde führen, die schon Katechismen dieser neuen Religion schreiben und nicht übel Lust zu haben scheinen, die alte damit über den Haufen zu werfen. Ich weiß, daß es nicht so leicht ist, Religionsstifter zu werden, daß der Einzelne überhaupt nicht dem Volke eine neue Religion machen kann, sondern daß immer, wo eine neue Religion in die Welt eintritt, sie vorher schon, wenn auch unbewußt und unausgesprochen, im Geist und Gemüth des Volks lebte, und der Religionsstifter, wenn „die Zeit erfüllt war", sozusagen nur Hebammendienste bei der neuen Geburt leistete. Glaube darum nicht, daß ich von dem Amt und der Würde eines Religionsstifters gering denke. Denn auch schon, um eine neue Geburt, die ans Licht will, zur rechten Zeit und mit den richtigen Mitteln und allen Feinden, die sie nicht ans Licht lassen wollen, zum Trotz so auf die Welt zu bringen, daß ein lebenskräftiges Kind daraus wird, daß sie wächst und endlich die Welt überwindet — auch dazu gehört meines Erachtens schon Genie, und ohne dieses Genie hätten die großen welthistorischen Religionsstifter die Welt nicht von Grund aus umzugestalten

vermocht. Ich will daher nicht leugnen, daß, wenn wieder einmal ein solches Genie kommen wird, wir auch wieder eine neue Religion oder wenigstens eine neue *Phase* der alten Religion haben werden — denn seit dem Eintritt des Christenthums handelt es sich wol weniger um eine von Grund aus neue Religion, als vielmehr nur um eine neue vertieftere, dem gegenwärtigen Bildungszustand gemäßere *Form* und *Fassung* der alten, da es nicht der Kern des Christenthums ist, den wir ungenießbar finden, sondern nur die Schale, die sich im Laufe der Zeiten um ihn angesetzt hat und die man uns jetzt für den Kern ausgibt. Aber ich glaube nicht, daß dieser neue Religionsstifter oder Reformator, wenn er kommen sollte, aus der Zunft der *Theologen* oder *Philosophen* hervorgehen wird. Denn nicht *Gelehrte* sind es, welche eine religiöse Revolution oder Reformation machen, sondern *Volksmänner* von hellem Kopf und kräftigem Willen. Die Gelehrten kommen nur hinterher und fassen Das theoretisch in *Worte* und *Systeme*, was jene praktisch durch *Handlungen* in die Welt bringen.

Du scheinst mir den Unterschied zwischen *Religion* und *Theologie* nicht gehörig berücksichtigt zu haben, und ich will mich daher, um künftigen Misverständnissen vorzubeugen, noch etwas länger

bei diesem wichtigen Unterschiede verweilen. Er tritt schon in den biblischen Urkunden des Christenthums, in den Schriften des Neuen Testaments, auf eine auffallende Weise hervor, in denen die schlichten Reden und Gleichnisse Jesu, verglichen mit der dialektischen Lehrentwickelung in den Paulinischen Briefen, uns zeigen, wie ganz anders der Religionsstifter, der ein neues Princip zum Bewußtsein bringt, spricht als der Theolog, der dieses neue Princip zu einem System ausbildet. Jesus ist Religionsstifter und Paulus Theolog.

Diesen Unterschied haben sich auch bereits diejenigen Theologen unserer Zeit zum Bewußtsein gebracht, die bestrebt sind, die Religion von allen nicht zu ihrem Wesen gehörenden, vielmehr ihr Wesen verdunkelnden theologischen Beimischungen zu reinigen und sie dadurch wieder mehr ins Herz der Gläubigen einzuführen. Zu diesen gehören vorzugsweise die Leiter der „Protestantischen Kirchenzeitung" *) und des noch populärern, an jene sich anschließenden Erbauungsblattes „Der Sonntag=

---

*) „Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland, herausgegeben von Credner, Dittenberger, Eltester, Hase, Jonas, Schwarz, Sydow, Zittel" (Berlin, Verlag von Georg Reimer).

abend".*) Es hat mich sehr gefreut, in letzterm Blatte, das hier in Berlin stark gelesen zu werden scheint und das wegen seiner Polemik gegen die Rückschrittsmänner in der protestantischen Kirche mitunter etwas Pikantes hat, neulich einen so freimüthigen Artikel, wie den unter der Ueberschrift „Christus und Paulus" erschienenen**), gefunden zu haben, und ich empfehle dir sehr das dort über den Unterschied zwischen dem Religionsstifter und Theologen Gesagte zur Beherzigung. [1])

Man könnte den Gegensatz zwischen Religion und Theologie beinahe einen verhängnißvollen nennen, wenn man bedenkt, wie leicht und bald er in einen feindseligen Widerstreit ausartet. Die christliche Religion war ursprünglich eine Sache des Herzens und darum sprach sie zum Herzen. Sie war einfach, faßlich, volksmäßig. Was hat aber die Theologie gar bald aus ihr gemacht? Eine Sache des Verstandes, ein System voll spitzfindiger Grübeleien und abstruser scholastischer Distinctionen, über welche die Kirche im Laufe der Zeiten sich im-

*) „Der Sonntagabend. Ein Erbauungsblatt für evangelische Christen, von Eltester, Hase, Zittel" (Berlin, Georg Reimer).

**) S. daselbst Nr. 18 vom 3. Mai 1857.

mer mehr entzweite, und dabei Das ganz aus dem Auge verlor, wovon allein das wahre Seelenheil der Gläubigen abhängt. [2])

Während die Theologen über Dogmen sich zanken und verfolgen, bleibt unterdessen das innere religiöse Bedürfniß der Gläubigen ohne tiefere Befriedigung, und was Wunder, wenn dann überhaupt der Riß und Zwiespalt zwischen der Theologen- und der Laienkirche immer tiefer, immer unheilbarer wird, und wenn es infolge dieses Risses endlich zu religiösen Revolutionen kommt, in denen, da die Religion alle Lebensverhältnisse beherrscht, das ganze gesellschaftliche Leben von Grund aus aufgewühlt und in Frage gestellt wird? Wer anders hat solche tiefe Erschütterungen auf seinem Gewissen als die gegen die Fortbildung der Religion nach dem innern Bedürfniß der fortgeschrittenen Zeit sich sträubende Hierarchie?

Auf eine schärfere Unterscheidung zwischen Religion und Theologie konnte dich übrigens schon deine eigene, so treffende Bemerkung führen, daß immer und überall das Positive sich an dem Natürlichen zu berichtigen und zu erfrischen habe. Was man positive, d. i. in bestimmten Glaubensbekenntnissen (symbolischen Büchern) formulirte Religion nennt, kommt doch eigentlich nur durch die

Theologie zustande. Erst im Uebergange aus ihrer innern, natürlichen, subjectiven Gestalt in die äußere, objective, statutarische Form wird die Religion positiv. Du hast mit dem Gegensatze zwischen dem Natürlichen und Positiven ein für unsere Zeit so wichtiges, so folgenreiches Thema angeschlagen, daß ich nicht umhinkann, mich noch etwas näher darüber auszusprechen. Es ist dir nicht unbekannt, wie sehr die Positivisten unserer Zeit bestrebt sind, der positiven Religion einen höhern Ursprung zu vindiciren und dadurch eine höhere Autorität zu verleihen als der natürlichen. Die positive, sagen unsere Rückschrittsmänner, kommt von Oben, von Gott, die natürliche hingegen von Unten, vom Menschen; und da man Gott mehr gehorchen soll als Menschen, so folgern sie weiter, daß die natürliche Religion der geoffenbarten positiven zu weichen habe.

Der Gegensatz des Natürlichen und Positiven ist aber auf dem religiösen Gebiete kein anderer als auf allen andern Lebensgebieten. Wie das natürliche oder Naturrecht zu dem positiven, die natürliche Pädagogik zu der positiven, die natürliche Heilkunde zu der positiven, der natürliche Geschmack zu dem positiven (der Mode) sich verhält, ganz ebenso verhält sich die natürliche Religion zur positiven.

In allen diesen Entgegensetzungen hat das Natürliche, das man auch das Rationelle nennt, die Bedeutung des Naturgemäßen, den ewigen Gesetzen und Bedürfnissen der unverdorbenen, unverkünstelten Menschennatur Entsprechenden, während das Positive die Bedeutung des Zeitlichen, Conventionellen, Gemachten, statutarisch Gesetzten hat.

In allen ferner wird das Positive an dem Natürlichen gemessen. Das Positive wird nicht als der letzte Maßstab Dessen, was wahr und gültig ist, betrachtet, sondern es muß sich gefallen lassen, an dem Natürlichen, Naturgemäßen als seinem Prüfstein erprobt, und wenn es diese Probe nicht besteht, entweder ganz verworfen oder dem Natürlichen gemäß corrigirt zu werden. Denn das Zeitliche muß sich nach dem Ewigen, das Künstliche nach dem Natürlichen, das äußerlich Gesetzte nach dem innerlich Erfoderten richten.

Durch die ganze Geschichte und durch alle Lebensgebiete geht dieses Gericht des Natürlichen (Rationellen) über das Positive. Und die Religion sollte allein eine Ausnahme von dieser Regel machen. In ihr allein sollte umgekehrt das Positive das Endgültige und das Natürliche dem Gerichte des Positiven unterworfen sein? Ich glaube es nicht.

Die positive Religion kann der natürlichen nur

von Denen untergeordnet werden, denen positiv gleichbedeutend ist mit übernatürlich geoffenbart. Wer aber erkannt hat, daß jedes Positive ursprünglich, an dem Ort und zu der Zeit, wo es festgesetzt wurde, auch nur ein Natürliches war, ein Natürliches nämlich jener Entwickelungsstufe, die darin ihren Ausdruck fand, der wird einsehen, daß es einer höhern Entwickelungsstufe gegenüber, die in ihm nicht mehr ihr natürliches Bedürfniß befriedigt findet, kein Recht hat, sondern hier der höher entwickelten Natur weichen muß.

Jede Stufe innerhalb der natürlichen Entwickelung der Menschheit gibt sich einen positiven, gesetzmäßigen Ausdruck, sie faßt sich in bestimmte Normen, nach denen sie das Leben regelt. Und wer möchte leugnen, daß dies nothwendig ist, wenn die Menschheit nicht in lauter atomistische, ihrer Willkür folgende Individuen zerfallen, sondern ein gemeinschaftliches, gesellschaftliches Leben in Staat und Kirche führen soll? Der Willkür der Einzelnen gegenüber ist also das Positive jederzeit ein wohlberechtigtes. Es steuert der Anarchie der vielköpfigen Masse. Aber ist das zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort geltende Positive ebenso der höhern Entwickelungsstufe gegenüber noch berechtigt, die sich in ihr nicht mehr befriedigt findet,

die vielmehr ein ihr gemäßes Positives fodert? Man kann sehr wohl das Positive in seiner Nothwendigkeit und Berechtigung anerkennen, ohne damit auch schon dieses oder jenes Positive, das hier und jetzt die Herrschaft an sich gerissen hat, zu billigen. Ich kann sehr wohl einsehen, daß sich die Menschheit oder eine Nation auf jeder ihrer Entwickelungsstufen einen derselben gemäßen positiven Ausdruck geben muß, ohne deshalb den für eine bestimmte Entwickelungsstufe gültigen Ausdruck als einen für alle Stufen gültigen anzuerkennen. Es beruht also nur auf einer Verwechselung des Positiven mit diesem Positiven, wenn man die für das Natürliche (Rationelle) Kämpfenden, die Freunde des Naturrechts, der natürlichen Religion, der natürlichen Pädagogik, Aesthetik u. s. w. als Gegner alles Positiven verschreit und als Umstürzer aller Ordnung denuncirt; als ob, wer diese oder jene Ordnung umstürzt, weil sie dem fortgeschrittenen höher entwickelten Naturbedürfniß nicht mehr entspricht, darum auch schon alle und jede Ordnung umzustürzen beabsichtigte.

Es kann in unserer Zeit nicht genug vor dieser Verwechselung gewarnt werden. Man hat, will man anders gerecht sein, die Feinde aller staatlichen und kirchlichen Ordnung wohl zu sondern von

Denen, die nur das Bedürfniß nach Reformation einer bestimmten, unserer Entwickelungsstufe nicht mehr entsprechenden positiven Ordnung empfinden und aussprechen. Jene sind wirkliche Feinde, diese hingegen Freunde der Ordnung. Jene wollen Freiheit vom Gesetz; diese wollen Gesetze, in denen wir uns frei fühlen.

Aber die positivistischen Zeloten unter den Theologen unserer Zeit machen diesen Unterschied nicht. Ihnen ist, wer ihr Positives angreift, ein Gegner alles Positiven, wer ihr Kirchenthum nicht will, ein Gegner alles Kirchenthums. Denn ihre Ordnung ist ihnen die absolute, die einzig und allein göttliche. Sie haben sich den Gegensatz der Ordnung von Oben und der Ordnung von Unten zurecht gemacht. Ihre Ordnung identificiren sie ohne weiteres mit der Ordnung von Oben, von Gott, und die von ihren Gegnern, den Freunden des Natürlichen, Naturgemäßen angestrebte Ordnung identificiren sie mit der Ordnung von Unten, mit der Anarchie. Aehnlich urtheilten die Pharisäer und Schriftgelehrten Jesu gegenüber, als er sich für einen Herrn des Sabbath erklärte. [3])

Diese Positivisten kennen kein Mittleres zwischen Anarchie und Despotismus. Sie meinen die Menschheit nicht anders vor der Anarchie auf reli-

giösem Wege bewahren zu können als durch eine despotisch herrschende, keine freie Vernunftregung aufkommen lassende, für ewige Zeiten festgesetzte Dogmatik. Dies ist gerade so, wie wenn man auf politischem Gebiet die Anarchie durch den Despotismus des absoluten Autokratenthums besiegen zu können meint. Von vernünftiger, den jedesmaligen Fortschritten der natürlichen Entwickelung entsprechender Selbstgesetzgebung, die den Gegensatz des Positiven und Natürlichen dadurch versöhnt, daß sie ein dem fortgeschrittenen Naturbedürfniß gemäßes Positives schafft, wissen diese beschränkten einseitigen Positivisten nichts. Das Gesetz kann nach ihnen entweder nur von Außen und Oben kommen, oder die Menschheit bleibt eine gesetz= und zügellose Rotte, eine gottverlassene Bande. Wahrlich, ich beneide die Positivisten nicht um diesen ihren glaubenslosen gottverlassenen Glauben.

Dritter Brief.

Unter den Schmähern des Rationalismus steht in neuester Zeit bekanntlich obenan Friedrich Julius Stahl. Dieser sagt in seinem berüchtigten Vortrag: „Was ist Revolution?“ (3. Aufl., Berlin 1852), wörtlich Folgendes: „Der Ursprung der Revolution ist in jener Denkart, welche man jetzt durch den Ausdruck Rationalismus bezeichnet. Der Rationalismus ist dieselbe Erscheinung auf dem innerlichen religiösen Gebiete, welche die Revolution auf dem äußerlichen politischen Gebiete ist. Rationalismus ist die Emancipation des Menschen von Gott; das Heraustreten des Menschen aus Gottes Hand*),

---

*) Stahl hält es also für möglich, daß der Mensch aus Gottes Hand heraustrete, aus des allmächtigen, all-

um auf sich selbst zu stehen und Gott nicht zu bedürfen und nicht zu beachten; daß der Mensch nicht der Offenbarung bedürfe, weil seine Vernunft weise genug ist, und nicht des Gnadenbeistandes, weil sein Wille stark genug ist, und nicht der Sühne durch das Blut Christi, weil seine Tugend rein genug ist, und daß er es verschmäht, von Gott zu empfangen, weil das seiner Würde entgegen ist. Aus dem Rationalismus kommt jene Vermessenheit und Zuversicht des philosophischen Systems, welches aus menschlicher Kraft die letzten Gründe des Weltzusammenhangs aufdecken will; ja, welches es unternimmt, das ganze All der Dinge als bloßen Ausfluß der Gesetze der menschlichen Vernunft zu erweisen, und er vollendet sich in seiner nothwendigen Entwickelung als pantheistische oder selbst materialistische Weltanschauung. Rationalismus ist deswegen nicht Dasselbe mit Unglauben. Die Pharisäer in ihrer Selbstgerechtigkeit waren Ungläubige, aber nicht Rationalisten; die Sadducäer in ihrer Leichtfertigkeit waren Ungläubige, aber nicht Rationalisten. Der Ratio-

---

umfassenden Gottes Hand, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt. Welcher Unglaube hierin steckt, darauf brauche ich dich wol nicht erst aufmerksam zu machen.

nalismus ist nicht blos Unglaube an Gott; er ist ein Gegenglaube an den Menschen. Darum ist auch der Rationalismus in seinen Anfängen noch verträglich mit dem Glauben an Gott und das Christenthum. Aber in seiner reifen Frucht erscheint er als Das, was er schon in seinem Samen war, als die Selbstvergötterung des Menschen."

Stahl verdammt also den Rationalismus, im Gegensatze zu dem Glauben an Gott, als Glauben an den Menschen, bedenkt aber nicht, daß auch er von diesem Rationalismus angesteckt, ja daß dieser Rationalismus überhaupt unvermeidlich ist, daß ihm Keiner entfliehen und entrinnen kann. Der Mensch fange es an, wie er will, er verleugne seine Vernunft noch so sehr, spreche sich noch so entschieden alle eigene Kraft im Erkennen des Wahren und Wollen des Guten ab, und mache sich in beiden noch so sehr von göttlicher Offenbarung und Gnade abhängig: so ist und bleibt er doch dabei ein Rationalist. Denn woher weiß er denn die Unfähigkeit des Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Wollen und Vollbringen des Guten? Hat er die Ueberzeugung davon durch eigenes Nachdenken gewonnen, nun so traut er ja der Kraft seines Denkens, seiner Vernunft, wenigstens in diesem einen Punkte, und ist also in diesem Punkte Ra-

tionalist. Führt er aber jene Ueberzeugung auf Offenbarung zurück, will er aus Offenbarung wissen, daß der Mensch untüchtig ist zu allem Wahren und Guten, so müssen wir ihn fragen, was ihn denn bestimmt, dieser Offenbarung zu glauben, und da wird sich denn finden, daß er auch hier wieder durch Vernunftgründe bestimmt wird. Denn es gibt keine geistige Unterwerfung unter die Autorität einer Offenbarung, die nicht auf eigener Thätigkeit, eigenem Urtheil beruhte. Der Offenbarungsgläubige mag sich immerhin der Vernunftoperation, die ihn zum Glauben bestimmt, nicht bewußt sein; aber daraus folgt nicht, daß der Glaube in ihm ohne Vernunftoperation zustande komme.

Die Vernunft ist das Vermögen der Begriffe. Ueberall, wo Begriffe angewendet werden, da ist schon die Vernunft (ratio) thätig, da ist folglich der Rationalismus im Spiel. Nun wendet aber der Offenbarungsgläubige doch den Begriff des Göttlichen auf eine gegebene Offenbarung an. Er schließt so: „Das Göttliche ist unendlich erhaben über das Menschliche; Gotteswort ist untrüglich, Menschenwort hingegen trüglich. Hier nun, in dieser bestimmten Offenbarung, ist Gottes Wort gegeben. Also müssen wir Menschen uns ihrer Autorität unterwerfen." Wer sieht also nicht, daß der Gläubige

im Grunde genommen ein Rationalist ist, da sich sein ganzer Glaube auf einen Vernunftschluß gründet? Hätte er nicht mittels der Vernunft sich den Begriff des Göttlichen und der Erhabenheit des Göttlichen über das Menschliche gebildet, und wendete er diesen Begriff nicht auf die überlieferten religiösen Urkunden an, wie käme er da zu seinem Glauben?

Der Gläubige könnte zwar einwenden: Auch Dieses, daß die hier gegebene Offenbarung eine göttliche sei, wisse er nicht aus sich, sondern aus der Offenbarung, die sich selbst für eine göttliche ausgebe. Dann müßten wir ihn aber wieder fragen, was ihn denn dazu bestimme, diesem Selbsturtheil der Offenbarung über sich zu trauen? Für göttlich geoffenbart geben sich ja auch andere Religionsurkunden aus als die christlichen, warum traut er also gerade den christlichen? — Kurz, der Gläubige fange es an, wie er will, zu einem absolut blinden Autoritätsglauben bringt er es nicht, von seiner Vernunftthätigkeit, folglich vom Rationalismus kommt er nicht los. Wer überhaupt einer äußern Autorität sich unterwirft, thut es doch nur, weil er Gründe hat, sie als eine Autorität zu respectiren: weil er sich seiner eigenen Schwäche ihr gegenüber bewußt ist und ihre Ueberlegenheit über sich anerkennt. Solche

Anerkennung kömmt aber gar nicht ohne eigene Vernunftthätigkeit zustande.

Wollte der Gläubige gründlich seine Vernunft verleugnen, radical vom Rationalismus loskommen, so müßte es ihm ganz gleichgültig sein, was er glaubt, d. h. er müßte an gar nichts glauben, müßte völlig indifferent sein. Sobald er aber eine Auswahl aus den verschiedenen in der Geschichte als göttlich aufgetretenen Offenbarungen macht und nur der einen vor allen andern das Prädicat der Göttlichkeit zugesteht, ist er schon Rationalist, denn er läßt sich durch Gründe (rationes) dazu bestimmen.

Ist nun aber einmal bewiesen, daß der Offenbarungsglaube, selbst der relativ blindeste, nichts Ursprüngliches, sondern ein Kind der Vernunft, ein Product des Rationalismus ist, so ist eben damit auch bewiesen, daß die Vernunft ein Recht hat, den Offenbarungsglauben zu prüfen. Die Stahl'sche Ueberordnung der Offenbarung über die Vernunft ist eine unberechtigte, da ja nur kraft der Vernunft, wie ich gezeigt habe, eine bestimmte Offenbarung als göttlich respectirt wird, die Vernunft also auch das Recht haben muß, zu prüfen, ob dieser Respect ein begründeter ist.

Daß die Vernunft irren und daß ihre Thätigkeit Revolutionen zur Folge haben kann, das will

ich gar nicht in Abrede stellen. Aber erstlich ist nicht bewiesen, daß der Irrthum ganz und gar gegen Gottes Ordnung ist; denn vielleicht hat Gott gewollt, daß der Mensch durch Irrthum zur Wahrheit gelange, daß er durchs Fallen gehen lerne. Und zweitens ist nicht schon jede Revolution an und für sich und ohne weiteres eine unberechtigte, da es neben unberechtigten auch durch Recht und Pflicht gebotene Revolutionen geben kann. Auch sind die Gräuel des religiösen Fanatismus, die Religionskriege, die Ketzerverbrennungen u. s. w. nicht minder ein Product der irrenden Vernunft, als die von Ungläubigen erregten Revolutionen. Wenn Stahl der Selbstvergötterung des Rationalismus die Revolution in die Schuhe schiebt, so möchte ich doch wissen, ob die Selbstvergötterung der ihren Gottesbegriff für den allein wahren ausgebenden und im Namen desselben die Andersgläubigen verfolgenden Orthodoxie etwa minder schlimme Folgen hat. Manche Revolution, die der Rationalismus in seinem Gefolge gehabt hat, war doch noch eine wohlberechtigte. Welches Recht aber die von intolerantem Glaubenseifer eingegebenen Ketzervertilgungen hatten, dürfte schwer zu erweisen sein.

Der Schluß von den gefährlichen Folgen, die ein falscher, irrender Rationalismus haben kann,

auf den Rationalismus überhaupt, als sei dieser die Quelle des Verderbens, ist gerade soviel werth als der Schluß von der Gefährlichkeit eines falschen Glaubens auf die Verderblichkeit des Glaubens überhaupt. Ein Messer, eine Zunge kann auch gefährlich werden. Wer wird aber darum sagen: es soll kein Messer, keine Zunge mehr gebraucht werden? Wenn die Offenbarungsgläubigen der Vernunft Schweigen auferlegen wollen, weil sie irrthumsfähig ist, so dürften die Rationalisten mit gleichem Recht dem Glauben Schweigen auferlegen, weil auch er dem Irrthum unterworfen ist. Aber nirgends in der Welt hebt der Misbrauch auch den Gebrauch auf. (Abusus non tollit usum.) Das Verlangen, sich des Gebrauchs der Vernunft zu enthalten, weil sie irren kann, ist nicht viel besser als das Verlangen, sich des Gebrauches der Füße zu enthalten, weil sie straucheln können.

Die Feinde des Rationalismus, indem sie den Glauben des Menschen an sich selbst und sein Vertrauen auf sich verdammen, verdammen eben damit, freilich ohne es zu wissen, sich selbst. Denn auch sie glauben an sich und vertrauen auf sich. Indem sie sich einer gegebenen Offenbarung unterwerfen, sind sie es doch immer, die sich zu Richtern über dieselbe aufwerfen, den Spruch fällend, man müsse

sich ihr unterwerfen. Indem sie eine äußere Autorität über sich setzen, sind sie es doch, die sie mit ihrem Urtheil über sich setzen, und so beweisen auch sie, freilich ohne es zu wissen und zu wollen, daß *der Mensch das Maß aller Dinge ist*, die für ihn gelten und einen Werth haben. Mag das Prädicat, das sie der äußern Autorität ertheilen, immerhin das der *Göttlichkeit* sein — indem *sie* ihr dieses Prädicat ertheilen, erheben sie sich schon über sie, setzen sich über sie zu Gericht und zeigen damit, wie sehr sie von dem Glauben an ihren Urtheilsspruch erfüllt sind. Ihre Demuth ist also nur Schein und Täuschung. Ja diese Autoritätsgläubigen sind hochmüthiger, als sie es wissen.

Das wirkliche Gegentheil vom *Glauben des Menschen an sich* ist nicht Glaube des Menschen *an Gott* — denn auch dieser beruht ja, wie ich eben gezeigt habe, auf dem Glauben des Menschen an sich — sondern *Unglaube des Menschen an sich*. Nur der entschiedene Skeptiker, der absolute Zweifler, der *gar keiner* menschlichen Aussage traut, erfüllt wirklich, was die Antirationalisten fodern: die Verzichtleistung auf alles eigene Urtheil.

Vierter Brief.

Man hat den Kampf der modernen Positivisten gegen die Vernunft bekanntlich den Kampf des Objectivismus gegen den Subjectivismus genannt. Laß mich dir nun, nachdem ich dir in meinem Vorigen gezeigt, wie auch sie nicht vom Subjectivismus loskommen, in meinem Gegenwärtigen diesen Kampf noch von einem andern Gesichtspunkt aus beleuchten.

Soll eine leibliche Speise zur wirklichen Nahrung werden, nicht blos als todter Stoff im Körper liegen bleiben, so müssen ihre Bestandtheile denen des Leibes angemessen sein, d. h. in solcher chemischen Verwandtschaft zu ihnen stehen, daß sie zu ihrem Aufbau dienen, und der Leib muß Verdauungs=

organe besitzen, mittels denen er sie sich wirklich anzueignen fähig ist.

Nicht anders ist es mit einem objectiv dargebotenen Glauben bewandt. Soll dieser zur wirklichen Nahrung des Geistes und Gemüths werden, so muß er in das denkende und fühlende Subject eingehen, muß der Organisation desselben gemäß sein und von ihr assimilirt werden, muß folglich aufhören, ein blos objectiver Glaube zu sein.

Diese einfache Wahrheit sehen aber die Autoritätsmänner unserer Zeit, welche den Subjectivismus, d. h. das Verlangen nach einem mit der fortgeschrittenen Bildung und Wissenschaft übereinstimmenden, innerlich assimilirbaren Glauben als eitle Selbstüberhebung des Subjects schmähen, nicht ein. Und doch geben auch sie sich das Ansehen, als wollten sie, daß der objective Glaube ein lebendiger werde, daß er das ganze menschliche Leben durchdringe. Einen größern Widerspruch kann es nicht geben. Soll der objectiv dargebotene Glaube nicht wie ein todter unverdaulicher Stoff, wie ein reines Gedächtnißwerk, im Geiste liegen bleiben, so muß sich ja das Subject in eine innerliche Beziehung zu ihm setzen, muß ihn denkend und prüfend erfassen, muß die aneignenbaren von den unaneignenbaren Bestandtheilen desselben sondern und letztere ausstoßen.

Es ist ein alter philosophischer Satz: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt, den Goethe in den bekannten Versen ausdrückte:

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Wir könnten nicht zur Sonne blicken;
> Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Dieses allgemeine Gesetz, daß nur Verwandtes von Verwandtem angezogen, aufgenommen und begriffen werden kann, daß jedes Objective, von außen Dargebotene eine gleichartige subjective Kraft, ein subjectives Receptionsorgan voraussetzt, um wirklich aufgenommen zu werden, ignoriren die Autoritätseiferer, indem sie verlangen, daß wir von einem überlieferten Glaubenssystem auch diejenigen Seiten aufnehmen, für die wir mit unserm fortgeschrittenen Bewußtsein keine subjective Receptivität mehr besitzen, kurz, daß wir die Dogmen unverändert auf bloße Autorität hin annehmen sollen.

Es gibt allerdings Vieles, was die meisten Menschen nur auf Autorität hin annehmen können. Nicht Jeder kann ein Newton, ein Kepler, ein Humboldt, oder um Autoritäten aus der Geschichtswissenschaft anzuführen, ein Schlosser, ein Raumer, ein Ranke sein. Die Resultate der empirischen Wissenschaften, sowol der Natur- als der Geschichtswissenschaften,

werden von den meisten Menschen auf Autorität hin angenommen, ohne daß sie die schwierigen Wege der Forschung und Vermittelung noch einmal durchmachen, deren es bedurfte, um zu jenen Resultaten zu gelangen. Deshalb können auch die empirischen Wissenschaften nur von Fachmännern fortgebildet werden, die sich nicht blos die Resultate, zu denen frühere Forscher gelangt sind, äußerlich aneignen, sondern auch den Weg kennen, die Rechnungen und Messungen und kritischen Operationen noch einmal vornehmen, die jene Resultate begründen. Nur Solche können etwaige Irrthümer der Vorgänger aufdecken und zu neuen berichtigten Resultaten gelangen.

Soll denn aber dieses Verhältniß zwischen Fachgelehrten und Laien auch im Gebiete der Religion bestehen? Soll der große Haufe, sowie er nur auf Autorität der Astronomen hin glaubt, daß nicht die Sonne um die Erde, sondern die Erde um die Sonne sich dreht, ebenso auch nur auf Autorität der Theologen hin glauben, daß es einen dreieinigen Gott gibt, daß die durch den Sündenfall Adam's grundverderbte menschliche Natur aus eigener Kraft nichts Gutes vermag, sondern der übernatürlichen Erlösung bedarf, und daß diese durch den Sohn Gottes ihr zutheil geworden? Ist es auf religiösem Gebiete nicht vielmehr nothwendig, daß Jeder inner-

lichst und aufrichtigst von Dem überzeugt sei, was er zu seinem Heile glauben soll, daß er folglich die Heilswahrheiten nicht auf bloße äußere Autorität hin gelten lasse, innerlich unbekümmert um die Erkenntnißgründe, durch welche die Gelehrten zu ihnen gelangt sind, sondern daß er sie selbst innerlichst reproducire, sie als Heilswahrheiten erkenne und verstehe?

Daß an dem und dem Datum eine Sonnen- oder Mondfinsterniß eintreten werde, daß ein Karl der Große gelebt und diese Thaten verrichtet hat, daß Deutschland einen Raum von soviel Quadratmeilen einnimmt und in so viele Fürstenthümer mit soviel katholischen oder protestantischen Einwohnern getheilt wird u. s. w. — alle dergleichen nicht zum Seelenheil erfoderlichen Wahrheiten mag der Laie immerhin auf Autorität der Gelehrten, der Astronomen, Historiker, Geographen u. s. w. annehmen, und es wird seiner Seele nichts schaden, selbst wenn die Gelehrten ihm in dieser Beziehung manches Irrthümliche überliefern. Aber wenn positivistische Theologen den Laien in ein gleiches Verhältniß zu den religiösen Dogmen setzen wollen, so degradiren sie diese damit zu bloßem, auf die Besserung des Herzens keinen Einfluß habenden, todten Gedächtnißkram; sie erklären damit, daß an die Sündhaftig-

keit der menschlichen Natur und an die Verfinsterung der menschlichen Vernunft durch den Sündenfall u. s. w. nicht auf andere Weise geglaubt zu werden braucht, als an eine Sonnen- oder Mondfinsterniß; an den Erlöser nicht auf andere Weise als an Julius Cäsar, Karl den Großen u. s. w.

Wie verschroben ein todter, mechanischer Autoritätsglaube auf religiösem Gebiete machen und in welche innere Widersprüche er den Menschen versetzen, ja wie geistzerrüttend er wirken kann, magst du unter Anderm aus Folgendem entnehmen. Es ist factisch erwiesen, daß das Dogma von der Grundverderbniß des menschlichen Herzens Viele in religiösen Wahnsinn gestürzt hat, die es sich zur Sünde anrechneten, daß sie sich nicht verderbt genug erkannten, die jede frohe Regung ihres Gewissens als eine höllische Einflüsterung des Teufels verdammten, der sie verführe, sich für schöner zu halten als sie sind, und die sich deshalb eine Schlechtigkeit andichteten, die sie nicht hatten. Auf Andere wieder wirkte das Dogma von dem Verdienste Jesu und seiner stellvertretenden Genugthuung so beruhigend, daß sie in Sünden schwelgen konnten, ohne sich deshalb minder für erlöst und versöhnt mit Gott zu halten. Ja, je ärger sie sündigten, desto mehr glaubten sie sich als Favoriten Gottes betrachten zu müssen. Denn je

stärker die Sünde, desto mehr gaben sie ihm ja Anlaß, die Macht seiner Gnade zu erweisen.

Preist doch sogar ein moderner Theolog dies als das richtige Verhältniß, daß man dem Bibelwort glaube gegen das Zeugniß des eigenen Herzens. Tholuck sagt nämlich in seinen „Zeitpredigten" (S. 58 fg.): „Ich leugne nicht, das Bibelwort wird dich in deinen Augen gering machen, wird dir deine schöne Gestalt nehmen, sodaß du erschrecken wirst vor dir selbst. Aber derselbe Glaube, der die Aussprüche über die Verderbniß unsers Herzens in Fleisch und Blut verwandelt, der verwandelt ja auch in Fleisch und Blut die Gnade und die Kraft, die reichlich uns dargereicht wird im Wort Gottes. Als unser Herz uns lobte und das Wort Gottes uns strafte, haben wir dem Worte Gottes geglaubt gegen das Zeugniß unsers Herzens; jetzt, da unser Herz uns verdammt und das Wort Gottes uns freispricht unter der Bedingung des Glaubens, jetzt glauben wir abermals dem Worte Gottes und geben ihm Recht gegen das Zeugniß unsers eigenen Gewissens."

Das Verdienst eines starken Glaubens wird man diesem Autoritätsglauben, der das Zeugniß des eigenen Herzens und Gewissens für nichts achtet gegenüber dem Bibelwort, gewiß nicht absprechen kön-

nen. Ob aber ein Glaube an etwas, wovon unser Herz und Gewissen nicht innerlichst überzeugt ist, von dessen Gegentheil es vielmehr überzeugt ist, auch ein wahrer Glaube sei, das ist freilich eine andere Frage. Sich für sündhaft halten, blos weil es in der Bibel steht, ohne daß man selbst das Gefühl der Sündhaftigkeit hat und selbst vom Schuldbewußtsein niedergedrückt wird, das kann meines Erachtens ebenso wenig wahre Sehnsucht nach Erlösung erwecken, als es geneigt machen kann, sich einen Zahn ausreißen zu lassen, blos weil ein Anderer uns sagt, daß der Zahn faul ist, ohne daß wir selbst Zahnschmerzen empfinden. Oder sich für erlöst halten, blos weil es in der Bibel steht, ohne daß man selbst das beseligende Gefühl des Erlöstseins hat, kann ebenso wenig das Schuldbewußtsein tilgen, als einem häßlichen Frauenzimmer die Versicherung Anderer, daß sie eine wahre Venus sei, das Bewußtsein ihrer Häßlichkeit rauben kann.

Mir schaudert vor dem Gedanken, wohin es mit der Menschheit kommen müßte, wenn wirklich äußerer, mechanischer Autoritätsglaube auf die Dauer die Oberhand gewänne über das eigene innere Zeugniß der Vernunft und des Gewissens. Es könnte keinen Unsinn und keinen Frevel geben, der nicht als wahr und heilig verehrt würde, sobald nur

Theologen und Priester es verstanden hätten, ihn für göttlich sanctionirt auszugeben. Welch Unheil blinder Autoritätsglaube bereits in frühern Jahrhunderten angerichtet hat, das lehrt die Geschichte der Ketzerverfolgungen und Religionskriege. Glücklicherweise aber ist der Mensch so eingerichtet, daß die Stimme der Natur, d. i. der Vernunft und des Gewissens, zwar vorübergehend unterdrückt und betäubt werden kann, doch aber immer zuletzt wieder zum Durchbruch kommt, und zwar um so heftiger, je größer der vorangehende Druck war, unter dem sie seufzte. Es darf uns also nicht bange sein, daß blinder Autoritätsglaube in religiösen Dingen das Feld behalten werde.

Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß Autoritätsglaube für gewisse Stufen der Entwickelung, sowol des Einzelnen als ganzer Völker und der Menschheit ein nothwendiger Durchgangspunkt ist. Was zuvörderst den Einzelnen betrifft, so ist es klar, daß man es ihm in der Kindheit nicht überlassen kann, sich selbst einen Glauben zu machen, sondern daß er in eine der bestehenden religiösen Gemeinschaften aufgenommen werden, und ihm die Autorität dieser gelten muß. Das Kind, dessen Vernunft und Gewissen noch unentwickelt ist, hat sozusagen beides noch außer sich, in den Aeltern und Lehrern, und

muß folglich diesen aufs Wort trauen, auch wenn es nicht immer einsieht, warum sie dieses oder jenes verordnen. Es muß den Gesetzen der Gemeinschaft, in die es aufgenommen wird, gehorchen, auf bloße Autorität hin, auch ohne Einsicht und Ueberzeugung von der Vernünftigkeit dieser Gesetze.

Was ferner ganze Völker und die Menschheit betrifft, so ist auch für sie in ihrer Kindheit, ähnlich wie für den Einzelnen, Autoritätsglaube nothwendig und heilsam, da auch in ihnen auf dieser Stufe Vernunft und Gewissen noch wenig entwickelt sind und sie der Führung großer, erleuchteter Individuen, der Heroen auf politischem und religiösem Gebiete, der welthistorischen Gesetzgeber und Religionsstifter bedürfen.

Aber was für den Unmündigen, für das Kind und für die Menschheit in ihrer Kindheit gilt, das gilt nicht ebenso für den Erwachsenen und Mündiggewordenen. Der Autoritätsglaube soll ja nur ein Zuchtmittel sein, um den Unmündigen zur Mündigkeit, den Unselbständigen zur Selbständigkeit zu führen. Die Gesetzesknechtschaft soll endlich einmal aufhören, und an ihre Stelle die Erfüllung des Gesetzes aus Liebe, d. h. aus innerer Billigung, aus freier Zustimmung der Vernunft und des Gewissens eintreten. Der Menschheit daher ewig das

Joch des äußern Autoritätsglaubens auferlegen wollen, heißt sie ewig zur Unmündigkeit, zur Unfreiheit, zur Gesetzesknechtschaft verdammen.

Faßten die modernen Autoritätseiferer den Offenbarungsglauben wie Lessing, als ein pädagogisches Zuchtmittel, durch welches die Menschheit successive zur Vernunftreligion geführt wird, dann könnte man sich's gefallen lassen. Aber sie verwerfen ja das Streben nach einer Vernunftreligion als anmaßlichen Subjectivismus. Sie wollen also die Tyrannei des objectiven Autoritätsglaubens perpetuiren. Mit andern Worten, sie wollen die christliche Welt auf die Stufe des Judenthums zurückschrauben, wollen uns aus dem Subjectivismus der Liebe, die des Gesetzes wahre innere Erfüllung ist, zurück zu dem Objectivismus der todten äußern Werkgerechtigkeit führen; denn auch ihr Glaube ist nur ein äußeres Werk, ein opus operatum.

Hätte ferner der Kampf der modernen objectivistischen Autoritätseiferer gegen den Subjectivismus nur den Sinn, dem schlechten, willkürlichen, anarchischen Treiben Einzelner gegenüber die bestehenden objectiven Ordnungen zu schützen, dann könnten wir ihn uns gefallen lassen. Denn sowenig, als im Staate, hat in der Kirche der Einzelne das Recht, die von der Gesammtheit anerkannte objective Ord-

nung wider ihren Willen umzustürzen. Nur der Gesammtheit steht das Recht zu, ihre Zustände, sobald sie aufgehört haben, ihrem wahren Bedürfniß zu entsprechen, zu reformiren. Aber der moderne, objectivistische Autoritätseifer ist keineswegs blos gegen das Belieben einzelner anarchischer Subjecte gerichtet, sondern er verdammt auch das Hinausschreiten der Gemeinden über das Alte und die von ihnen gewollte Reformation des Ueberlieferten nach den Bedürfnissen der Gegenwart als unberechtigten Subjectivismus. Ueber Luther hinaus soll kein neuer Reformator mehr kommen dürfen, und darum wird die Staatsgewalt zum Schutze des historischen Bekenntnisses aufgerufen.

Diese Art von Objectivismus darf man wol mit Recht nicht blos unchristlich, sondern auch unprotestantisch nennen. Consequenterweise müßte er auch die Reformation durch Luther und die religiöse Revolution, durch die das Christenthum in die Welt gekommen, als anmaßlichen, den damals bestehenden objectiven Ordnungen gegenüber unberechtigten Subjectivismus verdammen. Diese Art von Objectivismus war es, die Jesum ans Kreuz nagelte; und die modernen Objectivisten — hätten sie den Muth consequent zu sein — müßten die Kreuzigung Jesu für eine gerechte, wohlverdiente Strafe erklären.[4])

Fünfter Brief.

Da ich einmal gegen die modernen Positivisten im Zuge bin, so laß mich noch Einiges, was ich gegen sie auf dem Herzen habe, hier aussprechen und dann, wenn ich mit dieser Abweisung alles Dessen, was in unserer Zeit einer gesunden, natürlichen Entwickelung auf religiösem Gebiete entgegensteht, fertig bin, will ich zu einer mehr positiven Entwickelung meiner eigenen Ansichten übergehen. Immer muß ja erst der Boden von altem Schutt und Wust gesäubert sein, ehe man ein neues Gebäude aufführen kann. Ich weiß wol, daß du für deine Person von den Fesseln des modernen Objectivismus und Positivismus frei bist, da du dich mir ja als einen Freund des Natürlichen gegenüber dem Positiven zu

erkennen gegeben. Aber du theilst, wie du mir angekündigt, meine Briefe auch Andern in deinem Freundeskreise mit und debattirst mit ihnen über diese Gegenstände. Da ich nun diese Leute nicht kenne und nicht weiß, ob auch sie schon von den Vorurtheilen befreit sind, die ich in diesen polemischen Briefen angreife, so dürfte diese meine Polemik nicht unnütz und überflüssig sein. Vielleicht wird Einer oder der Andere durch sie bekehrt.

Von keiner Seite ist bekanntlich der Materialismus mit solcher Erbitterung angegriffen worden als von den modernen positivistischen Theologen. Und doch sind diese selbst im höchsten Grade materialistisch gesinnt, wie ihr Kampf gegen Diejenigen beweist, welche den tiefen, ewig wahren Gehalt der christlichen Offenbarung der mythischen Form, in die er sich gehüllt hat, entkleiden und diese, als das Product einer vergangenen Weltanschauung, als nicht wesentlich zum Christenthum gehörig erklären. Wie den Materialisten nur das Sinnliche, Stoffliche, Handgreifliche das Wahre ist; Ideen hingegen nur Hirngespinnste sind, so setzen auch die positivistischen Theologen den wahren Gehalt des Christenthums nicht in dessen ewige Idee, sondern in die sinnliche, zeitliche, mythologische Geschichte, in die sie sich verkörpert hat. Wer nicht an den dreipersönlichen

Gott glaubt, wem Christus Repräsentant einer allgemeinen, ewigen Idee, nicht der übernatürlich ins Fleisch gekommene, von der Jungfrau geborene Sohn Gottes ist, wer des Teufels Zähnefletschen nicht mit leibhaftigen Augen gesehen hat, wie sich Vilmar dessen rühmt u. s. w., der ist ihnen kein Christ. Denn Ideen sind ihnen wesenlose Schatten, sie haben „kein Fleisch und Blut", wie sich Einer derselben ausdrückt. Nach Fleisch und Blut aber lechzt ihre sinnliche, materialistische, nur das Sicht- und Greifbare für reell haltende Seele. Daß der Mensch sich auch für unpersönliche Ideen, für „fleisch- und blutlose" Gedanken aufopfern könne, und es große Seelen gegeben hat, die für Ideen in den Tod gegangen sind — wie sich ja Christus selbst für die Idee des Reiches Gottes hat kreuzigen lassen — davon scheinen sie keine Ahnung zu haben. „Positiv, positiv" muß nach ihnen Alles sein, woran sie glauben sollen, d. h. es muß einen handgreiflichen Leib besitzen, muß sich durch Macht und Wunder documentiren. Die Begeisterung für Ideen nennen sie, uneingedenk des Wortes: Selig ist, wer nicht sieht und doch glaubt — „den Dusel der modernen Nichtigkeitsbegeisterung". Als ob die persönliche Existenz als solche schon den Werth einer Person bestimmte, als ob nicht vielmehr dieser bedingt wäre

durch die Ideen, von denen eine Person erfüllt ist! Wenn Christus der Erlöser der Menschheit ist, ist er es durch seine persönliche Existenz oder durch die Idee, die sein persönliches Leben beherrschte? Können sich der persönlichen Existenz nicht auch die verruchtesten Individuen rühmen? Werden sie aber dadurch um ein Haar besser, daß sie persönlich existiren?

Die persönliche Existenz ist ein materielles Gefäß, das nur durch seinen ideellen Gehalt Werth empfängt, durch die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, die es erfüllen. Indem also die positivistische Orthodoxie die persönliche Existenz so stark betont, ist sie es eigentlich, welcher der Vorwurf der „Nichtigkeitsbegeisterung" gebührt, nicht aber Diejenigen, welche auf den idealen Christus den Accent legen.

Es ist zwar richtig, daß Ideen, die bloße Ideen bleiben, die nicht Macht und Kraft haben, sich zu realisiren und somit einen Leib, eine anschauliche, objective Existenz zu gewinnen, nichtige, hohle, schattenhafte Gespenster sind, die keinen Glauben und keine Begeisterung verdienen. Jede tüchtige Idee realisirt sich von selbst und tritt, trotz aller ihr entgegenstehenden Hindernisse, kräftig in das äußere, sichtbare Leben ein. Insofern haben Jene also Recht,

welche die Kraft einer Idee, sich zu verwirklichen, Fleisch und Blut anzunehmen, äußere, objective Macht zu entfalten, für ein Kriterium ihrer Wahrheit ansehen. Die Idee des Guten wäre eine nichtige, wenn sie ewig nur Idee bliebe und nie im wirklichen Leben zur Erscheinung käme. Ein Wesen, an das wir glauben sollen, muß auch erscheinen, und durch seine Erscheinung sich Respect erzwingen. Aber, dieses auch zugegeben, so bleibt doch immer noch zwischen diesem realistischen Standpunkte und dem der buchstabengläubigen Positivisten ein gewaltiger Unterschied. Für Letztere leugnet, wer an den persönlichen Teufel nicht glaubt, eben damit das Böse, und wer an den biblisch-historischen Erlöser nicht glaubt, eben damit das Erlösende. Nach idealistisch-realistischer Ansicht hingegen hat nicht der Böse das Böse in die Welt gebracht, sondern das Böse den Bösen. Und nicht der Erlöser hat das erlösende Princip in die Welt gebracht, sondern umgekehrt das erlösende Princip den Erlöser. Christus konnte Erlöser der Menschheit nur werden, indem er selbst der erste Erlöste war, und der erste Erlöste konnte er nur sein, indem das erlösende Princip zuerst in ihm zum Durchbruch kam. Setzt also nicht der Personenglaube doch zuletzt den Ideenglauben voraus?

Ist aber einmal als das wahre Verhältniß dieses erkannt, daß nicht die Person das Erste ist und die in ihr zur Erscheinung kommende Idee das Zweite, sondern umgekehrt die Idee das Erste und die Person das Zweite, so verräth es nur den sinnlichen, materialistischen Hang, wenn man demungeachtet fortfährt, sich an eine einzelne historische Erscheinung, an den biblisch-historischen Christus anzuzuklammern, aus Furcht, mit diesem auch das Christenthum zu verlieren. Für mich bleibt das Christenthum eine Realität und eine Wahrheit, auch wenn sich durch die Kritik der neutestamentlichen Schriften herausstellen sollte, daß es einen solchen Christus, wie er in den Evangelien geschildert wird, einen solchen übernatürlich Erzeugten, der während des Lebens diese Wunder verrichtet hat und nach dem Tode auf diese Weise auferstanden ist, nicht reell gegeben, sondern daß dieser Christus nur in der Anschauung, im Glauben der ersten wirklichen Christen, in denen das Princip des Christenthums zum Durchbruch gekommen war, existirt hat.

Vom idealistisch-realistischen Standpunkt aus muß es überhaupt als beschränkt erscheinen, ein neues Princip, eine neue Idee, die in die Welt eintritt, sich in Einer Person erschöpfen zu lassen. Wol erhalten neue Richtungen in der Geschichte von ein=

zelnen welthistorischen Individuen ihren Anstoß; aber erstens stehen diese in ihrer Zeit nicht so isolirt, daß sie ihren Zeitgenossen einen neuen Glauben und eine neue Gesinnung machten; sondern sie finden stets schon eine, bald größere, bald kleinere Gemeinde vor, in der sich, wenn auch noch unausgesprochen, ebenfalls das neue Princip schon regt und nur des erlösenden Wortes harrt, um an das Licht der Oeffentlichkeit durchzubrechen. Sodann aber auch hat jedes neue in die Geschichte eintretende Princip eine vom noch unentwickelten Keime aus sich immer weiter verbreitende und verschiedene Stufen durchmachende Entwickelung. Das Christenthum trat nicht mit Einem Schlage fertig in die Welt, und das jetzige Christenthum steht nicht mehr auf der Stufe des ersten. Für uns, nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Forschung, ist das Christenthum nicht Product des neutestamentlich überlieferten Christusbildes, das übrigens in den drei ersten Evangelien ein ganz anderes ist als im vierten, sondern dieses neutestamentliche Christusbild ist Product der ersten reell existirenden Christen und ihres verschiedenen dogmatischen Standpunktes, ihrer Parteistellung.

Dieser fortgeschrittenen Erkenntniß gegenüber sich noch immer an den biblisch-historischen Christus als

den einzigen Rettungsanker für das Christenthum anklammern — als wäre dessen Wahrheit bedingt durch die buchstäbliche Historicität dieser Erscheinung — das darf man wol mit Recht materialistischen Glauben nennen, d. h. Unglauben an die Macht der Idee des Christenthums.[5])

Wie confus übrigens manche dieser theologischen Materialisten sind, das kann man unter Anderm aus Vilmar's, des Thatsachen-Mannes, „Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik“ ersehen, deren Confusion vortrefflich in einer Recension *) nachgewiesen worden. Nach Vilmar soll die Theologie ausgehen von dem Vollen, Ganzen, Gewissen, von der vollen Persönlichkeit des lebendigen Gottes, und soll hingehen in das Ganze, in die reelle Persönlichkeit des Menschen. Nicht von einzelnen Thaten und Offenbarungen Gottes soll sie ausgehen, sondern von der ewigen, vollen und ganzen Persönlichkeit Gottes, und ebenso nicht von einzelnen Erweisungen des ewigen Gottessohnes, sondern von der lebendigen Person des Gottmenschen, in ihrer Ganzheit und Ungebrochenheit. Vilmar, aus dem Vollen und Ganzen schöpfend, ist daher natürlich kein Freund

*) „Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller“, XV, 4. Heft, 1856, S. 544 fg.

der genau ins Einzelne gehenden biblischen Kritik, wie sie von der tübinger Schule und Andern geübt wird. Dagegen wird nun aber in der erwähnten Recension mit Recht gesagt, daß jede Erfahrung Einzelerfahrung ist, und das sei bei innern Erfahrungen nicht anders als bei äußern; jede Erfahrung eines Ganzen entstehe daher aus einer Menge von Einzelerfahrungen, die sich zur Vorstellung oder zum Eindruck des Ganzen verknüpfen. Vilmar aber meint, weil das Ganze *an sich* früher ist als das Einzelne, was sich aus ihm entwickelt, so müsse auch *unsere Kenntniß* des Ganzen der des Einzelnen vorangehen. Der Theolog der Thatsache braucht jene überflüssige Helle nicht, die das Einzelne scheiden und unterscheiden lehrt, das „Ganze" sieht man auch im Halbdunkel. *Nacht* muß es sein, wo Friedland's Sterne leuchten. Nacht ist es denn auch, so finstere Nacht, daß alle bestimmten Umrisse schwinden. Vilmar redet von Thatsachen und wieder von Thatsachen, von Erfahrungen und wieder Erfahrungen. Aber es fehlt ihm so ganz an klaren Begriffen von diesen Dingen, daß er keinen Schritt thun kann, ohne Thatsachen und Vorstellungen von Thatsachen, Erfahrungen und Schlüsse aus Erfahrungen, ja ohne die Thatsachen und die abenteuerlichsten Einbildungen zu verwechseln. Ihm sagt die

„Erfahrung", daß der Unterschied zwischen Göttlichem und Widergöttlichem, mithin auch die Seligkeit und Verdammniß ewig ist. Er nennt die Lehren von der Gottheit Christi, des Heiligen Geistes u. s. w. „Erfahrungen", während doch Jedermann weiß, auf welchem langwierigen Wege diese Dogmen nicht blos aus der religiösen Erfahrung, sondern zugleich auch aus theologischer und philosophischer Speculation entstanden sind. Er verlangt, daß jeder Pfarrer zu ungezählten malen die Erfahrung vom thatsächlichen und persönlichen Kommen des Heiligen Geistes mache, ohne zu wissen, was Persönlichkeit und persönliche Gegenwart ist. Ebenso ist's mit seinem Sehen von „des Teufels Zähnefletschen aus der Tiefe rc." bewandt.

Also Einbildungen und Speculationen geben diese Theologen für Thatsachen aus, und machen von solchen angeblichen Thatsachen das Seelenheil abhängig, die wahren Thatsachen aber, die ewigen Gesetze der sittlichen Weltordnung, die unabhängig sind von der Historicität dieser oder jener Erscheinung, verkennen sie.

Wer möchte leugnen, daß jeder wahre Glaube sich auf Thatsachen stützen und die Thatsachen für sich haben muß? Aber welches die wirklichen

Thatsachen und welches nur Einbildungen sind, darauf eben kommt es an. Die wahren religiösen Thatsachen sind innerer, unsichtbarer, nicht äußerer handgreiflicher Natur.

Sechster Brief.

Die Offenbarungsgläubigen setzen der natürlichen die geoffenbarte Religion entgegen. Da nun aber der eigentliche Gegensatz des Natürlichen das Uebernatürliche ist, so wäre es richtiger, der natürlichen die übernatürlich entsprungene Religion entgegenzusetzen. In der That hat auch bei den Offenbarungsgläubigen der Gegensatz keinen andern Sinn als diesen. Aber in diesem Sinne ist der Gegensatz vom gegenwärtigen Standpunkt der Erkenntniß aus nicht mehr haltbar. Denn bei jedem Gegensatz müssen doch die entgegengesetzten Glieder auf gleichem Grund und Boden stehen. Wirkliches tritt zu Wirklichem in Gegensatz, z. B. Licht zur Finsterniß; Geglaubtes zu Geglaubtem, Engel zu Teufel. In jenem Gegensatz zwischen natürlicher und übernatürlich

geoffenbarter Religion aber wird etwas Wirkliches — die natürliche Religion — zu etwas in Gegensatz gestellt, was nichts Wirkliches, sondern nur etwas Geglaubtes ist — zur übernatürlich entsprungenen Religion.

Eine übernatürlich geoffenbarte Religion existirt ja nur für den Glauben. Wer gar nicht an einen jenseitigen Gott und an sein die natürliche Ordnung der Dinge durchbrechendes Hereintreten in die Welt glaubt; für den gibt es auch keine übernatürliche Offenbarung. Ist letztere aber nur für den Glauben und im Glauben vorhanden, so ist klar, daß sich der Gegensatz zwischen natürlicher und übernatürlich geoffenbarter Religion auf den Gegensatz zwischen natürlicher und für übernatürlich geoffenbart gehaltener Religion reducirt. Wird nun aber ferner erkannt, daß das Halten einer Offenbarung für eine übernatürliche etwas Natürliches, psychologisch Erklärbares ist, so löst sich zuletzt alle Religion in eine natürliche auf. Es besteht folglich ferner kein Gegensatz mehr zwischen natürlicher und übernatürlich geoffenbarter Religion, sondern nur zwischen natürlicher, die sich ihres natürlichen Ursprungs bewußt ist, und natürlicher, die sich desselben nicht bewußt ist, sondern sich von übernatürlicher Offenbarung ableitet.

Wie der Mensch dazu komme, ein natürliches Erzeugniß seines Geistes und Gemüths, wie alle Religion nach dem gegenwärtigen Standpunkte unserer Erkenntniß ist, für übernatürlichen Ursprungs zu halten, dies zu erklären ist eine psychologische Aufgabe. Man kann sie nicht damit beseitigen, daß man sagt, die großen welthistorischen Religionsstifter seien Betrüger gewesen, sie hätten sehr wohl gewußt, daß sie keine Gottgesandte oder Gottessöhne seien, sondern natürliche Menschen, und daß ihre Lehre eine menschliche sei; aber um derselben beim Volke Eingang und eine höhere Sanction zu verschaffen, hätten sie sich für Abgesandte Gottes und für göttlich inspirirt ausgegeben. Denn dann würde immer wieder die Frage entstehen, wie das Volk dazu kam ihnen zu glauben. Ein Einzelner vermag nicht einem ganzen Volke einen Glauben zu machen oder einzureden, wol aber sich einem schon vorhandenen Volksglauben zu accommodiren. Der Glaube an übernatürliche Offenbarung mußte also immer schon im Volke lebendig sein, ehe einzelne Religionsstifter ihn zu ihren Zwecken benutzen konnten. Aber warum sollte es nicht auch Religionsstifter gegeben haben, die sich nicht blos dem Volksglauben an übernatürliche Offenbarung accommodirten, sondern die selbst noch in diesem Glauben

standen und aufrichtig an ihre übernatürliche Sendung glaubten, sich in ihrer religiösen Ekstase für übernatürlich Erleuchtete, unmittelbar von Gott Inspirirte und Gottgesandte hielten?

Es bleibt also ein solcher Glaube immer noch psychologisch zu erklären. Doch dürfte sich die Erklärung nur geben lassen, wenn man auf die ganz alte Weltanschauung zurückgeht, von der der Glaube an übernatürliche Offenbarung nur ein Zweig ist. Solange der Mensch die physischen und historischen Erscheinungen noch nicht natürlich, aus den Gesetzen der Natur und Geschichte zu erklären vermochte, solange mußte er in ihnen das unmittelbare, wunderbare Wirken von Göttern sehen. Dem wissenschaftlich ungebildeten, mythenbildenden Geiste der Alten Welt haben überall Götter die Hand im Spiele, und er muß jede physische oder historische Erscheinung um so directer von ihnen ableiten, je seltener, je außergewöhnlicher, je abweichender von dem bekannten Natur- und Geschichtslauf, je eingreifender in die Geschicke der Menschheit sie ist. Bricht ein geniales, welthistorisches Individuum eine neue Bahn, erhebt es die Menschheit auf eine höhere Stufe, bringt es in das politische oder religiöse Leben einen radicalen Umschwung, so muß es, weil das Neue aus dem Alten sich nicht erklären läßt, als ein gott-

erzeugter, gottinspirirter, gottgesandter Heros erscheinen. Kurz, die Unwissenheit über die natürlichen Quellen neuer Erscheinungen ist die Mutter des Glaubens an übernatürliche. Und ist nicht in der That jedes neue Princip in Natur und Geschichte, gegenüber dem Alten, aus dem es sich nicht erklären läßt, relativ ein Uebernatürliches? Als es in der Natur noch kein Pflanzenreich, sondern erst nur ein Mineralreich gab, war der Eintritt der Pflanze gleichsam eine übernatürliche, d. h. aus den im Mineralreich wirkenden Naturkräften sich nicht erklären lassende Schöpfung, eine übernatürliche Offenbarung; ebenso, als das Thier, als der Mensch eintrat. Jede höhere Naturstufe ist relativ, in Vergleichung zu der niedrigern, in der sie zwar ihre Bedingung, aber nicht ihr schöpferisches Princip hat, ein Wunder, ein Uebernatürliches, eine neue Offenbarung aus dem Urquell aller Dinge.

Und wie mit neuen Naturgattungen, ebenso verhält es sich auch mit neuen, die Menschheit auf eine höhere Stufe erhebenden Geschichtsprincipien. Auch diese haben zwar in der vorangegangenen geschichtlichen Entwickelung ihre Bedingung, ohne die sie nicht hätten eintreten können, aber eben nur Bedingung, nicht schöpferisches Princip. Das Neue, aus

dem Vorangegangenen sich nicht Erklärenlassende das sie bringen, muß daher relativ wie übergeschichtlichen, übermenschlichen Ursprungs erscheinen.

Was nun aber dem wissenschaftlich gebildeten Physiker und Historiker auf die angegebene Weise nur relativ, nur im Vergleich zu vorangehenden niedern Stufen, ein Uebernatürliches ist, das macht das unwissenschaftliche, mythenbildende Bewußtsein des Volks zu einem absolut Uebernatürlichen, leitet es aus einer ganz andern Welt ab. Der Physiker und Historiker, wenn sie auf neue Erscheinungen treffen, die sich aus den bisher bekannten Gesetzen und Kräften nicht erklären lassen, halten sie darum nicht für gesetzlose, außerhalb des Bereichs der natürlichen und geschichtlichen Entwickelung liegende; fliehen nicht gleich aus der natürlichen Welt in eine jenseitige, übernatürliche, um sie direct von dort, von dem Willen eines an Naturgesetze nicht gebundenen Schöpfers abzuleiten, sondern setzen stillschweigend voraus, daß was in die Natur und Geschichte eintritt, sich auch aus den Kräften und Gesetzen derselben muß erklären lassen, und wenn die bisher bekannten Gesetze und Kräfte nicht dazu hinreichen, so statuiren sie neue, aber immer natürliche. Anders der wissenschaftlich Ungebildete;

dieser überspringt die natürliche Welt und nimmt direct zu Gott oder Göttern, als an den Naturlauf nicht gebundenen Mächten, seine Zuflucht.

Hieraus ergibt sich aber, daß der Gegensatz zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion, wenn unter letzterer eine übernatürlich, direct von Gott geoffenbarte verstanden wird, nur ein Kind desselben unwissenschaftlichen Standpunktes ist, auf welchem überhaupt ein absoluter Gegensatz zwischen natürlichen in der Welt wirkenden, und übernatürlichen, von Außen und Oben in sie hineinwirkenden Mächten gemacht wird. Der Glaube an übernatürliche Offenbarung in diesem Sinne steht und fällt also mit der ganzen supranaturalistischen Weltanschauung.

Für uns, nach unserer fortgeschrittenen Erkenntniß, die nur relativ, aber nicht absolut Uebernatürliches annimmt, ist jede neue, in die Geschichte eintretende Offenbarung ebenso natürlich wie relativ — im Vergleich zu der vorangegangenen — übernatürlich. Das Christenthum als menschliche Religion ist natürlich menschlichen Ursprungs; im Gegensatze zum Judenthum hingegen, aus welchem es sich nicht erklären läßt, im Gegensatz zu welchem es vielmehr in der Geschichte hervorgetreten ist, ist es übernatürlich, d. h. einer höhern Stufe der mensch-

lichen Entwickelung entsprungen. Jedes relativ Uebernatürliche drückt überhaupt immer nur eine höhere Stufe der Natur aus, sei es der physischen oder moralischen; es ist nur eine größere Vertiefung der Natur in sich.

Lessing sah in den positiven Religionen weiter nichts als „den Gang, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll".*) Er betrachtete die Offenbarung als „Erziehung des Menschengeschlechts", und die verschiedenen aufeinanderfolgenden Offenbarungen als verschiedene Stufen dieser Erziehung. „Erziehung", sagt er, „gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlecht nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde; sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher. Und sowie es der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt, wie sie dem Menschen nicht Alles auf einmal beibringen kann, ebenso hat auch

*) S. „Die Erziehung des Menschengeschlechts" im Vorbericht.

Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen.“ *) In dieser Ansicht ist zwar noch ein Rest von Supranaturalismus; aber sie hat doch das Verdienst, den Grund zu einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung der geoffenbarten Religionen als natürlicher Entwickelungsstufen des menschlichen Geistes gelegt zu haben. Man braucht nur an die Stelle des Lessing'schen Ausdrucks Erziehung den der Entwickelung zu setzen, so ist das Supranaturalistische beseitigt.

Der Offenrarungsglaube ist, wie auch aus Feuerbach's Lehre hervorgeht, ein anthropologisches Phänomen. In ihm spiegelt sich nur die Anschauung, die der Mensch von seinem eigenen Wesen hat. Der Glaube, daß es eine übernatürlich geoffenbarte Religion gibt, ist nur auf einer gewissen Stufe der natürlich geschichtlichen Entwickelung des religiösen Bewußtseins möglich, auf der Stufe nämlich, wo man überhaupt noch einen absoluten Gegensatz zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, zwischen Welt und Gott, zwischen gesetzlichem Naturlauf und willkürlichen wunderbaren Machterweisungen der Götter macht.

Kurz es gibt, im Grunde genommen, nur natürliche Religion, und die übernatürlich geoffen=

---

*) Daselbst §§. 4 und 5.

barte existirt als solche nur im Glauben, der selbst ein natürliches psychologisches Phänomen ist.

Es ist von principieller Wichtigkeit, endlich einmal zu allgemeiner Anerkennung zu bringen, daß der Gegensatz zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion nicht der Gegensatz zweier Religionen von reell verschiedener Abstammung ist, sondern nur der Gegensatz zweier sich von verschiedener Abstammung herleitenden Religionen; daß es, im Grunde genommen, nur Eine Art von Religion gibt, nämlich die natürliche, und daß die geoffenbarte nur für den Glauben den Stempel übernatürlicher Abkunft trägt, für jenen Glauben, der sich zwar ganz natürlich, psychologisch erklären läßt, der aber näher besehen nur ein Kind der Unwissenheit, also noch einer sehr niedrigen natürlichen Entwickelungsstufe ist.

Wo dieses noch nicht eingesehen, wo ausschließlich in einer besondern, vergangenen geschichtlichen Erscheinung göttliche Offenbarung gesehen wird, da muß ja natürlich diese als absolute Wahrheit betrachtet, und demgemäß alles ihr Widerstreitende für unwahr, für eitel Irrthum erklärt werden. Es muß also ein Kampf zwischen Offenbarungsglaube und Wissenschaft entstehen, und der Offenbarungsglaube muß, um sich zu behaupten, die Wissenschaft

zu unterdrücken suchen. Es ist damit gerade so bewandt, wie wenn man die vollendete Offenbarung, des individuell menschlichen Lebens, anstatt sie in dem ganzen Verlauf desselben durch alle vier Lebensalter zu erblicken, in das Kindesalter verlegte, wenn man also schon im Kinde den vollendeten Menschen sähe. Dann müßte man ja nothwendig das Fortschreiten des Kindes zum Jüngling und Manne als eine Rebellion gegen die wahre Bestimmung des Menschen ansehen; man müßte fodern, daß der Einzelne auf der Stufe der Kindheit stehen bleibe.

Ja, das Auffassen einer besondern geschichtlichen Erscheinung als absoluter, göttlicher Offenbarung hemmt allen Fortschritt und verdammt die Menschheit zum ewigen Stillstande. Wird der natürliche, menschliche Ursprung eines aus der Vergangenheit überlieferten religiösen Urkundenbuchs geleugnet und dasselbe für übernatürlicher Abkunft, für unmittelbar von Gott oder dem göttlichen Geiste dictirt angesehen, da muß ja natürlich verlangt werden, daß das menschliche Denken und Wissen sich in aller Zukunft nach diesem Urkundenbuch richte, sich ihm unterwerfe. Die geschichtliche Vergangenheit wird also auf diesem Standpunkte zur Richterin über die Gegenwart und Zukunft erhoben, während doch in

Wahrheit die Gegenwart und Zukunft berechtigt ist, über die Vergangenheit zu richten.

Es ist doch ein himmelweiter Unterschied, ob man an die Lectüre eines Buches mit der Voraussetzung geht, daß es direct von Gott eingegeben, oder ob man es für ein natürliches Product des Menschengeistes ansieht. In jenem Falle muß man alle seine Aussagen für infallibel erklären, muß folglich, wo die menschliche Vernunft und Wissenschaft gegen dieselben streitet, die Schuld davon auf die Schwäche und Verfinsterung der letztern schieben; während im umgekehrten Falle, wenn man den natürlich menschlichen Ursprung des Buches erkennt, die Schuld seiner Widersprüche gegen Vernunft und Wissenschaft nicht der Unfähigkeit der Vernunft und Wissenschaft *überhaupt*, sondern nur dem *beschränkten Standpunkte* der besondern *Entwickelungsstufe* beigemessen wird, auf welcher damals, als das Buch entstand, die menschliche Vernunft und Wissenschaft sich noch befanden.

Du kannst nun freilich sagen, der alte, strenge Inspirationsbegriff sei längst von den Theologen aufgegeben. Denn die modernen Theologen haben ja nicht mehr den Muth zu sagen: Die Bibel *ist* Gottes Wort, sondern nur: sie *enthält* es. Aber dann sollten sie auch die volle Consequenz daraus

ziehen und die Entgegensetzung der geoffenbarten gegen die natürliche Religion überhaupt aufgeben. Mit der Unterscheidung: die Bibel ist nicht das Wort Gottes, sondern enthält es nur, ist der Glaube an unmittelbare übernatürliche Offenbarung schon durchbrochen; denn damit ist gesagt: Außer Göttlichem, Wahrem, Irrthumslosem enthält die Bibel auch Menschliches, Falsches, Irriges, und zwar so, daß jenes durch dieses verunreinigt und entstellt wird. Dies widerspricht aber dem Begriff einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung; denn der Zweck einer solchen kann ja nur sein, die menschlichen Irrthümer und Satzungen aufzuheben; und als von einem allmächtigen Wesen herrührend, muß sie auch die Macht haben, dieses zu bewirken. Wie sollte da also einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung sich noch menschlicher Irrthum, entstellende Satzung beimischen können?

Kriterium einer directen göttlichen Offenbarung könnte doch nur sein, daß sie rein und unverfälscht, ohne menschliche Beimischung, ferner daß sie Allen, an die sie ergeht, evident und einleuchtend sei, wie das Sonnenlicht dem physischen Auge. Ein Buch hingegen, an dem die menschliche kritische Thätigkeit und das wissenschaftliche Studium sich das Recht nimmt, erst das Wahre von dem Falschen, das

Ewige von dem Zeitlichen, das Göttliche von dem Menschlichen zu sondern, und das der Streit der Parteien so zerpflückt, daß die eine Partei dieses, die andere jenes sich als das eigentlich Göttliche heraussucht — ein solches von der natürlichen Thätigkeit der Lesenden und Forschenden vor ihr Forum gezogenes Buch wird eo ipso für kein übernatürliches Werk mehr anerkannt. Wo der Glaube an den directen, übernatürlichen Ursprung der Bibel noch Ernst ist, da wird darum auch die an ihr sich versuchende menschliche Kritik für gotteslästerlich gehalten

Außer der angegebenen Unterscheidung zwischen: das Wort Gottes sein und es enthalten, nöthigt auch schon der Begriff der geschichtlichen Entwickelung, den Glauben an unmittelbare, übernatürliche Offenbarung aufzugeben. Heidenthum, Judenthum und Christenthum werden als fortlaufende Glieder in der Entwickelungsgeschichte der Religion betrachtet. Der Begriff der Entwickelung bringt es aber mit sich, daß das Ziel schon im Anfang, wie im Keime, angelegt sei, und daß jede frühere Entwickelungsstufe schon auf die spätere hinweise. Was eine Pflanze, ein Thier, ein Mensch auf der Höhe seiner Entwickelung wird, dazu war die Anlage schon im Keime enthalten, und jedes frühere Stadium der

Entwickelung, als dem Ziele nicht entsprechend, drängt nothwendig zu demselben hin. Der Mann ist dem Keime nach schon im Knaben angelegt, und der Knabe kann nicht Knabe bleiben, sondern es drängt ihn nothwendig zum Manne hin.

Diese Erkenntniß, auf die Religion angewendet, muß den Glauben an die Uebernatürlichkeit des Christenthums erschüttern. War das Heidenthum, als erste Entwickelungsstufe der Religion, nicht übernatürlichen, sondern menschlich-natürlichen Ursprungs, so konnte es auch das Christenthum als letzte Entwickelungsstufe nicht sein. Wies das Heidenthum auf das Judenthum und dieses auf das Christenthum hin, so konnte letzteres nicht aus einer absolut andern Welt als die beiden ersten herkommen. Vielmehr, sowie der Mann zwar über dem Knaben steht, aber doch kein übermenschliches Wesen ist, so steht — dies folgt aus dem Begriff der religiösen Entwickelung — das Christenthum zwar über dem Heidenthum, ist aber doch gleich natürlichen, menschlichen Ursprungs mit diesem. Wer dieses leugnet, hebt den Begriff der religiösen Entwickelung, der Religionsgeschichte auf.[6])

Siebenter Brief.

Der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung läßt sich nur halten, wenn man ihm einen philosophischen Sinn unterlegt. In allem Erkennen eines Wirklichen ist nämlich ein zwiefaches Element, ein subjectives, von den angeborenen Functionen des erkennenden Subjects herrührend, und ein objectives, durch die Beschaffenheit des erkannten Objects bestimmt. Jenes nennt der philosophische Sprachgebrauch das Apriorische, dieses das Aposteriorische.

Erfahrung kommt nur durch Beides zustande, und es ist daher falsch, das Empirische für ein rein Aposteriorisches zu halten. Denn Kant hat bewiesen, daß die subjectiven Formen des Erkennens es

sind, durch welche überhaupt Erfahrung erst möglich wird. Sowenig aber Erfahrung ohne angeborene Functionen — denn statt des Kant'schen Ausdrucks Formen halte ich es für richtiger, den der Functionen zu gebrauchen — dem erkennenden Subject möglich ist, ebenso wenig kommt wirkliche Erfahrung durch die bloße Thätigkeit des Subjects zustande, sondern es bedarf hierzu eines unabhängig von demselben vorhandenen, sich zu erkennen gebenden oder offenbarenden Gegenstandes.

Nennen wir nun das Subjective, das in aller Erkenntniß mitwirkt, mit Kant seinem allgemeinen Ausdruck nach reine Vernunft, das Objective hingegen, das sich zu erkennen gibt, Offenbarung, so ist, wie du siehst, der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung ein ganz allgemeiner, in allem wirklichen Erkennen enthaltener, und keineswegs ein blos theologischer.

Zugleich wirst du hieraus aber auch erkennen, daß der philosophische Sinn des Gegensatzes zwischen Vernunft und Offenbarung ein ganz anderer ist als der theologische, wenigstens der supranaturalistisch-theologische.

Nach der supranaturalistischen Theologie schließen Vernunft und Offenbarung einander aus, wie Natürliches und Uebernatürliches, Menschliches und Gött-

liches. Die Offenbarung ist ein für die Vernunft Unfaßbares, dem Rationalismus Unerreichbares. Und daher die Polemik des Supranaturalismus gegen den Rationalismus. In der philosophischen Bedeutung des Gegensatzes hingegen stehen sich Vernunft und Offenbarung, subjectiv Rationales und objectiv Sichzuerkennengebendes nicht so feindlich wie aus zwei verschiedenen Welten, einer natürlichen und übernatürlichen, stammend entgegen, sondern das objectiv sich Offenbarende geht in die Formen des erkennenden Subjects, in die Vernunft, wie ich es mit dem allgemeinsten Kant'schen Ausdruck bezeichnet habe, ein, und beide sind gleich natürlichen Ursprungs, gehören einer und derselben Welt an.

Es wäre der Theologie sehr nützlich, wenn sie sich diesen philosophischen Sinn des Gegensatzes zwischen Vernunft und Offenbarung aneignete. Sie würde dann erkennen, daß die Offenbarung die Vernunft braucht, um menschliches Eigenthum zu werden, sowie die Vernunft die Offenbarung, um nicht leer und inhaltlos zu bleiben. Sie würde dann aber auch anerkennen, daß in jeder von Menschen angeeigneten Offenbarung subjective, anthropomorphische Elemente sind, daß es also thöricht ist, irgendeinen, auf Offenbarung beruhenden, religiösen

Glauben für frei von allen menschlichen Ingredienzien zu halten.

Anthropomorphisch ist und bleibt einmal alles menschliche Erkennen; denn von seinen angeborenen subjectiven Erkenntnißfunctionen kommt der Mensch nicht los. Es kann schlechthin keine Offenbarung geben, die nicht, indem sie für den Menschen ist, auch durch den Menschen, d. h. durch seine subjective Mitwirkung bedingt wäre. Das Licht offenbart sich nur dem Auge und wird zu Licht erst durch das Auge, der Schall nur für das Ohr und wird zu Schall erst durch das Ohr u. s. w.

Sollte also wirklich Uebermenschliches und Uebernatürliches durch Offenbarung in den Menschen eingehen, so müßte er ja auch übermenschliche und übernatürliche Organe zur Erfassung desselben haben. Der äußern übernatürlichen Offenbarung, die uns Gott zeigen soll, wie er an sich ist, müßte also auch eine innere übernatürliche Umwandlung des menschlichen Erkenntnißvermögens vorangehen. Eine solche wunderbare Umwandlung wäre aber gleich einer Neuschöpfung, einer Vernichtung des natürlichen Menschen und einer Ersetzung desselben durch den übernatürlichen.

Wer sich zu einer solchen Annahme nicht entschließen kann, dem bleibt nichts übrig, als das

Schicksal anzuerkennen, dem jede objective Offenbarung unterworfen ist, indem sie in das menschliche Subject eingeht, das Gepräge der natürlich menschlichen Functionen zu erhalten, also ein anthropomorphisches Product zu werden.

Doch, indem ich solcherweise hier, dem theologischen Glauben an übervernünftige Erkenntniß durch Offenbarung gegenüber, auf die Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus hinweise, versteht es sich von selbst, daß ich von diesem nothwendigen und allgemeinen, in den angeborenen, apriorischen Erkenntnißfunctionen liegenden Anthropomorphismus, der bei allen Menschen derselbe ist, jenen andern Anthropomorphismus sehr wohl unterscheide, der nur die nach Zeit und Ort, nach Racen- und Nationaleigenthümlichkeiten wechselnde Art anthropomorphischer Vorstellungsweisen ausdrückt. Ich meine hier, indem ich von Unentrinnbarkeit des Anthropomorphismus rede, nicht indischen, oder ägyptischen, oder jüdischen, überhaupt nicht historischen, sondern den allgemeinmenschlichen, in der wesentlichen Natur des Menschen begründeten Anthropomorphismus, den man als einen stets und überall sich gleichbleibenden jenem zeitlichen und örtlichen als einem wechselnden gegenübersetzen muß.

Daß man sich z. B. Gott als ein persönliches

Wesen vorstellt, das jenseits der Welt, in einem Himmel wie ein Monarch auf dem Throne sitzt, umgeben von Engeln als seinen Vasallen u. s. w. — das ist schlechter, zeitlicher Anthropomorphismus. Aber daß der Mensch vermöge seiner Vernunft überhaupt dazu kommt, ein ewiges unerschaffenes Urwesen anzunehmen, von welchem er die entstandenen, werdenden und wechselnden Erscheinungen dieser Welt ableitet, das ist nothwendiger und allgemeiner Anthropomorphismus, den der Mensch nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben.

Wenn die supranaturalistische Theologie lehrt, daß die Vernunft den Inhalt der Offenbarung nicht aus sich zu finden vermag, so können auch wir Philosophen dies zugeben. Aber bei uns hat dieses dem Gesagten zufolge einen ganz andern Sinn als bei Jenen. Es bedeutet soviel als: Da die reine Vernunft nur ein formelles Vermögen, nur ein Organ zur Erfassung und Verarbeitung objectiv gegebenen, sich offenbarenden Inhalts ist, so kann sie letztern eben nicht aus sich allein produciren, sondern er muß ihr gegeben, geoffenbart werden, wie dem Auge diejenigen Aetherschwingungen, die zu Licht, dem Ohr diejenigen Schallwellen, die zu Schall, dem Magen diejenigen Stoffe, die zu Nahrungssaft von ihm verwandelt werden. Aber damit ist gleich-

zeitig auch gesagt, daß der objective, gegebene, sich offenbarende Inhalt nicht ohne die subjectiven Functionen angeeignet werden kann. Er entspringt also zwar nicht aus diesen Functionen, geht aber doch in sie ein und erhält ihr Gepräge.

Das Unvermögen der Vernunft, der Offenbarung gegenüber, ist somit nur das Unvermögen, realen Erkenntnißstoff aus sich zu produciren, nicht aber das Unvermögen, ihn in sich aufzunehmen, sowie der Magen nur unvermögend ist, Nährstoff aus sich zu produciren, nicht aber unvermögend, den ihm von außen dargebotenen sich zu assimiliren.

Die reine Vernunft — ich fasse sie hier immer nur in dem Sinne des subjectiven Elements der Erkenntniß, wie Kant — vermag z. B. keine wirklichen Substanzen, keine wirklichen Ursachen zu erzeugen, aber ohne daß sie a priori, d. h. unabhängig von aller Erfahrung, die Begriffe der Substanz und der Ursache in sich trüge, würde auch kein wirkliches Wesen ihr als Substanz oder als Ursache erscheinen, sich ihr als solche offenbaren können. Um eine wirkliche Veränderung, sei es in oder außer mir, als Wirkung einer Ursache, oder eine wirkliche Eigenschaft als Bestimmung einer Substanz aufzufassen, müssen meinem Erkenntnißvermögen zuvor schon die Functionen, die es mir möglich ma-

chen, jene Kategorien anzuwenden, angeboren sein.

Erzeugte nicht die Vernunft den Begriff des Urwesens aus sich, so könnte auch kein sich wirklich offenbarendes Wesen ihr als Urwesen erscheinen. Gott selbst bedarf also der menschlichen Vernunft, um sich als Gott offenbaren zu können. Für das Thier gibt es keinen Gott und keine Religion, weil es keine Vernunft hat. Die theologischen Schmäher der Vernunft wissen also nicht, daß sie das Organ schmähen, ohne welches kein Gottesbewußtsein zustande kommt. Sie schmähen das Auge, ohne zu bedenken, daß nur dem Auge sich das Licht offenbaren kann.

Aus allem Gesagten ergibt sich, daß die Schwäche der menschlichen Vernunft zwar nicht blos ein theologischer, sondern auch ein philosophischer Lehrartikel ist, daß aber, weil der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung einen ganz andern und weit allgemeinern Sinn in der Philosophie als in der Theologie hat, auch die Schwäche der menschlichen Vernunft in der Philosophie einen ganz andern Sinn bekommt als in der Theologie.

Die menschliche Vernunft ist nach der Philosophie schwach, weil sie nur im Besitze von Formen oder Functionen ist, zu deren Erfüllung es eines

realen Stoffes bedarf, den sie nicht selbst aus sich zu erzeugen vermag, sondern der ihr gegeben, geoffenbart werden muß. Sie ist schwach im Sinne der Ergänzungsbedürftigkeit durch Offenbarung. Sie ist als rein formelles Vermögen auf die Offenbarung angewiesen, und bleibt ohne sie leer und inhaltlos.

Aber andererseits ist auch nicht zu verkennen, daß die Philosophie, indem sie die Vernunft, d. h. die subjectiven angeborenen Erkenntnißfunctionen, als die Bedingung der Erfahrung, folglich als die conditio sine qua non aller Offenbarung betrachtet, derselben eine Stärke und eine Würde zuschreibt, welche die Theologie verkennt.

Der Philosophie zufolge ist nicht blos die Vernunft auf die Offenbarung, sondern ebenso die Offenbarung auf die Vernunft angewiesen. Jede von beiden ist schwach ohne die andere und stark nur in der Ergänzung durch die andere. In der supranaturalistischen Theologie hingegen schließen sich beide aus; die Vernunft ist absolut schwach der Offenbarung gegenüber.

Die angegebene Doppeleigenschaft der Vernunft, einerseits schwach zu sein, insofern sie unfähig ist, realen Erkenntnißstoff zu produciren, und andererseits stark, insofern sie doch fähig ist, den ihr ob-

jectiv dargebotenen, geoffenbarten Stoff sich zu assimiliren, wird auch schon in der bekannten Unterscheidung ausgesprochen, daß die Offenbarung zwar über, aber nicht wider die Vernunft sei. Dies gilt von jeder Offenbarung. Es ist in dieser Beziehung mit neuen Offenbarungen in der Religion nicht anders als mit neuen Principien, neuen Entdeckungen, neuen Schöpfungen in Kunst und Wissenschaft. Die unproductive Menge kann sie zwar nicht aus sich hervorbringen, sondern sie müssen ihr durch geniale, schöpferische Individuen mitgetheilt, geoffenbart werden. Aber die Menge vermag sie sich, nachdem sie ihr von außen geboten sind, receptiv anzueignen, geistig zu assimiliren.

Die neue Offenbarung des Christenthums war zwar über, aber nicht wider die Vernunft, ganz in demselben Sinne, wie auf dem Gebiete der Poesie etwa die neuen Schöpfungen eines Goethe, oder wie auf dem Gebiete der Musik die neuen Schöpfungen eines Mozart zwar über die Productionskraft der Menge gingen, aber nicht wider ihre Fassungskraft waren. Nicht Jeder kann geniale Werke produciren, sie gehen über die Schöpfungskraft der Menge; wol aber vermag sie sich Jeder zu assimiliren, sie sind nicht wider das Verständniß der Empfangenden.

Productiv sind überhaupt immer nur einzelne, besonders begabte Individuen. Aber — was nur Wenige aus eigener Kraft hervorzubringen vermögen, das können doch die Meisten, wenn es ihnen von außen geboten wird, verstehen und genießen. Freilich gehört auch zum Verstehen und Genießen Dessen, was große, geniale Individuen producirt haben, ein ihnen verwandter Geist; denn Gleiches wird nur von Gleichem begriffen; du gleichst dem Geist, den du begreifst. Aber ohne diesen verwandten Geist wäre überhaupt keine Offenbarung möglich. Ein Homer, Rafael, Shakspeare, Mozart, Goethe hätten sich vergebens der Menschheit in ihren Werken offenbart, wenn sie in ihrer Zeit und in der Menschheit überhaupt keinen verwandten Geist vorgefunden hätten. Und mit dem Christenthum sollte es anders sein?

Diese Nichtwidervernünftigkeit des Christenthums muß man Denen in Erinnerung bringen, welche die Uebervernünftigkeit desselben in einem Sinne behaupten, in welchem sie gleichbedeutend ist mit Uebernatürlichkeit und Uebermenschlichkeit.

Eine wirklich übermenschliche Offenbarung müßte nicht blos über, sondern auch wider die Vernunft, wider die Fassungskraft des Menschen sein, sowie z. B. eine Rede, ein Gedicht, eine Symphonie nicht

blos über die Capacität eines Hundes oder Affen geht, sondern derselben auch zuwider ist. Gesteht man hingegen zu, daß die christliche Offenbarung nicht wider die Vernunft, wider die Capacität des Menschen sei, so gesteht man eo ipso auch ein, daß sie nicht in absolutem Sinne übervernünftig, übermenschlich sei, sondern höchstens in dem relativen Sinne, in welchem auch die neuen großen Offenbarungen künstlerischer und wissenschaftlicher Genies es sind, daß sie nämlich nur über die Productionskraft der Menge hinausgehen, nicht aber über die menschliche Kraft überhaupt.

Was sollte denn am Christenthume Uebermenschliches im supranaturalistischen Sinne sein? Das, was das specifisch Charakteristische des Christenthums dem Judenthum gegenüber ausmacht — die Idee eines allgemeinen, alle Menschen umfassenden Gottesreichs in rein geistigem Sinne — das ging zwar über den Horizont der auf ein weltliches Messiasreich hoffenden orthodoxen Juden, aber nicht über die moralische Natur des Menschen, wurde vielmehr von dieser gefodert und war somit nur eine größere Vertiefung in das menschliche Wesen. Erhielt auch diese Vertiefung zunächst ihren Impuls nur von Einem, von Jesus, so war dieser Eine darum, daß er für seine Zeit ein fast

übermenschliches Werk, die Erlösung vom jüdischen Particularismus vollbrachte, noch kein absolut übermenschliches Wesen im Sinne der supranaturalistischen Theologie. Ueberdies waren ja die Vorahnungen der Religion des Geistes schon in den Propheten des Alten Testaments vorhanden. [7])

Die Logosidee des Evangeliums des Johannes (Joh. 1, 1—5), wonach Christus das menschgewordene Wort ist, das im Anfang bei Gott war und durch welches alle Dinge gemacht sind, — diese für Christus einen übermenschlichen Ursprung vindicirende Idee ist von der biblischen Kritik ihrem historischen Ursprunge nach erkannt und eben damit auch das Dogma von der Menschwerdung Gottes — wenn man dieses als das specifisch Neue der christlichen Offenbarung betrachten sollte — auf seinen menschlichen, geschichtlichen Ursprung zurückgeführt. Als die Quelle, aus welcher die Logosidee in die urchristliche Theologie herüberkam, kann nach Gfrörer, Baur und Andern nur die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie in ihrem so weit sich erstreckenden Einflusse betrachtet werden, und diese wiederum hatte Platonische Elemente in sich aufgenommen.

Was bleibt nun noch am Christenthum specifisch Neues, dem man einen übermenschlichen Ursprung zuschreiben müßte?

Es ist wahr, die christliche Moral ist eine überaus erhabene. Die Foderung der Reinheit des Herzens, der Selbstüberwindung, Feindesliebe u. s. w. — das Alles sind dem egoistischen, dem sogenannten natürlichen, unwiedergeborenen Menschen zuwiderlaufende, ihn übersteigende Foderungen. Das Christenthum schließt, was Baur in seiner „Geschichte des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten" mit Recht hervorhebt, jede Halbheit aus. (Matth. 6, 19—24.) Folglich, wenn man den egoistischen Menschen für den ganzen Menschen ansieht, wenn der ganze Mensch für weiter nichts gilt als für verkörperte Selbstsucht, so ist die christliche Moral allerdings eine übermenschliche, übernatürliche. Aber ist denn wirklich der egoistische Mensch der ganze Mensch, oder ist der ganze Mensch weiter nichts als verkörperter Egoismus? Lebt nicht in der menschlichen Natur außer und über dem selbstsüchtigen Triebe noch ein höheres, dem erstern entgegengesetztes Bedürfniß der Selbsthingebung, der Selbstaufopferung, welches eben in der christlichen Moral sich ausspricht? Ist folglich diese nicht, wenn auch relativ, in Beziehung zu dem egoistischen Triebe, übermenschlich, doch in höherer Beziehung gerade wahrhaft menschlich?

Weit entfernt, mit den supranaturalistischen

Theologen aus der Grundverdorbenheit der menschlichen Natur auf den übermenschlichen Ursprung der christlichen Moral zu schließen, schließe ich umgekehrt: daß, wenn Menschen — und die Schriftsteller des Neuen Testaments waren Menschen — eine so reine, so erhabene Moral predigen konnten, so ist dies ein Beweis, daß die menschliche Natur doch durch den Sündenfall nicht so in Grund und Boden verdorben worden, wie jene Theologen lehren.

Ja, erst wenn man annimmt, daß die christliche Moral menschlichen Ursprungs ist, daß im Menschen selbst ein über den selbstsüchtigen Trieb erhabener, ihn verneinender und vernichtender Wille wohnt, dann erst erhält sie ihre ganze Kraft und Verbindlichkeit. Denn der Sünder kann sich dann nicht mehr damit entschuldigen, daß die Foderungen jener Moral über das Maß der Menschenkraft hinausgehen, daß sie eine Moral für Götter und nicht für schwache sündhafte Creaturen wie der Mensch sei. Wenn Menschen es sind, die Feindesliebe fodern, so muß im Menschen selbst ein über den Haß und die Rache hinausgehendes Princip sein; wenn Menschen es sind, die Reinheit des Herzens predigen, so muß auch im Menschen selbst ein reiner Wille oder wenigstens eine Sehnsucht nach solcher Reinheit wohnen; und dieses läßt schließen, daß

solche erhabene Tugenden die Kraft des Menschen nicht übersteigen, weil überall in der Natur die innern, natürlichen Bedürfnisse eines Wesens nicht weiterreichen, nicht höher sich versteigen als seine natürlichen Kräfte.

Stellte die christliche Moral als eine absolut übermenschliche, von einem menschgewordenen Gott herrührend, ihre Foderungen an den Menschen, dann dürfte dieser sie als unberechtigt zurückweisen. Als menschliche Moral hingegen, von reinen Menschen gelehrt, gereicht sie Dem, der sie verwirft, zur Verdammniß.[8])

Achter Brief.

(An den Verfasser.)

Ich habe dir, werther Freund, bisher deinem Wunsche gemäß, ohne dich zu unterbrechen, ruhig zugehört, aber so sehr mir auch einerseits deine Polemik gegen den Positivismus, Objectivismus, Materialismus u. s. w. der Neuorthodoxen Vergnügen gemacht hat, da sie mir ganz aus der Seele gesprochen war, so sehr hat mich doch andererseits die Ungeduld verzehrt, dich endlich zu der Hauptsache, um die es sich mir von Anfang handelte, zu deiner Vereinbarung atheistischer Weltanschauung mit der natürlichen Religion kommen zu sehen. Es sah mir beinahe aus, als verweiltest du dich nur darum solange bei den andern Fragen über das Verhältniß des Natürlichen zum Positiven, der natürlichen

zur geoffenbarten Religion, der Vernunft zur Offenbarung, um die Beantwortung der dich in Verlegenheit setzenden Hauptfrage möglichst lange hinausschieben zu können und mich endlich ganz an sie vergessen zu machen. Diese List dürfte dir aber schwerlich gelingen. Du würdest vielmehr mit ihr nur das Gegentheil von Dem erreichen, was du damit bezwecktest; anstatt mich nämlich über die Hauptfrage einzuschläfern, würdest du mein Verlangen nach ihrer Lösung nur noch schärfer, noch brennender machen.

Inzwischen habe ich aus deinen bisherigen Briefen das Hauptsächliche in einem Abendcirkel vorgelesen und will dir nun berichten, welche Erfahrungen ich dabei gemacht habe. Die Mehrzahl der Zuhörer, gebildete Laien aus verschiedenen Berufskreisen, waren auf deiner Seite und meinten, der neukirchliche Positivismus sei innerlich gerichtet, und sie wüßten nicht, was ein Stahl, ein Vilmar, ein Leo und dergleichen Antirationalisten gegen deine siegreichen Argumente Stichhaltiges vorbringen könnten. Dagegen erhob sich aber Einer aus der Gesellschaft, ein von jenem antirationalistischen Positivismus angesteckter Reactionär, Einer, der es mit der Kreuzzeitung hält, und äußerte mit verhaltenem Grimme, dem man aber anmerkte, wie sehr ihn

deine Worte gepackt, das sei doch Alles nur Geschwätz, oberflächliches Raisonnement, dem es an aller tiefern Wahrheit und Erfahrung fehle; höchstens das Aufkläricht der Freien Gemeinden könnte dir Beifall zujauchzen. Aber von Religion, geschweige denn von Christenthum, könne bei deiner Ansicht, deren Consequenz der pure, nackte Atheismus, die Selbstvergötterung des von Gott abgefallenen Subjects sei, nicht die Rede sein. Hieraus ersiehst du, werther Freund, daß es Leute gibt, die durch Vernunftgründe zu überzeugen ebenso unmöglich ist, wie einen Mohren weißzuwaschen. Diesen Autoritätsmännern ist es ja überhaupt nicht um wissenschaftliche Wahrheit zu thun, sie wollen vielmehr herrschen. Indem sie vorgeben, die Autorität des göttlichen Worts und der göttlichen Ordnung zu vertheidigen, ist es im Grunde genommen nur ihre eigene Autorität, für die sie kämpfen. Nicht die Ehre des Höchsten, sondern daß ihre Ehre die höchste sei, liegt ihnen am Herzen. Daher, wenn Jemand ihnen mit Gründen entgegentritt, sie nicht einmal in der Verfassung sind, ihn richtig zu hören; sie hören vielmehr etwas ganz Anderes aus den Worten heraus, als darin liegt, wie dir ja überhaupt bekannt ist, daß zufolge des mächtigen Einflusses des Willens auf den Verstand die meisten

Menschen unfähig sind, dem Gesehenen und Gehörten gegenüber sich objectiv zu verhalten, vielmehr überall ihre Subjectivität einmischen, und zu Virtuosen in der Kunst des Unterlegens statt des Auslegens werden. Mit solchen Gegnern ist also alles Streiten unnütz, und darum habe ich natürlich auf die Schmähungen jenes Zeloten geschwiegen. Aber nicht so einige Andere aus der Gesellschaft, die dir zugestimmt hatten; sie nahmen sich deiner eifrig an, und da gab es denn einen lebhaften Wortwechsel, den ich nur mit Mühe in den gehörigen Schranken einer gesellschaftlichen Conversation, von der ja alle Leidenschaft fernbleiben muß, halten konnte. Ich werde mich künftig wohl vorsehen, in Gegenwart solcher denkfeindlichen Autoritätsmänner deine philosophischen Briefe vorzulesen, und sie nur Solchen mittheilen, von denen ich voraussetzen darf, daß sie, wenn auch nicht in allen Punkten mit dir übereinstimmen, doch wie ich die Rechte der freien Forschung auch in religiösen Fragen anerkennen.

Nun bitte ich dich aber auch, das Deinige zu thun und mir endlich meine Zweifel darüber zu lösen, wie es möglich sei, mit einer atheistischen Weltanschauung Religion, oder auch umgekehrt, mit einer religiösen Weltanschauung Atheismus

zu verbinden. Du hast wol Recht, wenn du den Gegensatz zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion auflösest und zeigst, daß im Grunde genommen alle Religion natürlichen Ursprungs ist. Aber nicht so leicht dürfte es dir werden, den Gegensatz zwischen Religion und Atheismus aufzulösen; denn zwischen diesen beiden besteht ein wirklicher Gegensatz und kein blos eingebildeter, wie zwischen natürlicher und übernatürlich geoffenbarter Religion.

Den Supranaturalismus hast du gestürzt, und ich gebe gern zu, daß die supranaturalistische Weltanschauung fallen kann, ohne in ihren Fall die Religion mit hereinzuziehen; denn es kann Religion auch ohne Wunderglauben, ohne Glauben an übernatürliches Einbrechen göttlicher Wirkungen in die Welt bestehen. Aber nicht ebenso klar ist es mir, ob und welche Religion noch bestehen kann bei atheistischer Weltanschauung, die nicht blos den wunderverrichtenden Gott leugnet, sondern überhaupt den Gegensatz zwischen Gott und Welt aufhebt und nur noch die von Gott emancipirte, selbstgenügsame, auf sich gestellte Welt übrigläßt.

Ich erwarte also in deinem nächsten Briefe, daß du endlich ohne allen weitern Umschweif dieses Thema in Angriff nehmen wirst.

Neunter Brief.

Es hat mich gekränkt, daß du, werther Freund, mich so sehr verkennen konntest, zu glauben, in unredlicher Absicht, um mich aus der Verlegenheit zu ziehen und dich allmälig an deine erste Frage vergessen zu machen, hätte ich über diese bisher geschwiegen und mich lieber mit Widerlegung des Supranaturalismus beschäftigt. Ich bin mir solcher Verlegenheit nicht bewußt, wie du mir andichtest, und aus meinen nun folgenden Briefen wirst du ersehen, daß es mir an einer Antwort auf deine Frage keineswegs fehlt. Aber du wolltest meine Briefe Andern mittheilen, und da hielt ich es für gerathen, mir bei diesen den Weg zur natürlichen Religion dadurch zu bahnen, daß ich zeigte, es gebe

überhaupt keine andere als natürliche Religion, die supranaturalistische Scheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sei unhaltbar, und folglich sei das Unternehmen, eine der Weltanschauung unserer Zeit entsprechende Religion zu gründen, ein völlig berechtigtes.

Doch, wenn ich nun auch deinem Verlangen gemäß zur Beantwortung der Frage, ob Religion mit atheistischer Weltanschauung vereinbar sei, mich anschicke, — so schnell und so ohne alle Umschweife, wie du meinst und wünschest, wird es doch mit meiner Antwort nicht gehen. Denn, bedenke nur, du willst wissen, wie sich Religion mit Atheismus verbinden läßt. Dir scheinen beide sich zu widersprechen. Um aber hier nicht in ebenso unnützen und unfruchtbaren Streit zu gerathen, wie der war, der in deiner Abendgesellschaft vorgekommen, müssen wir uns vor allen Dingen über die Begriffe der Religion und des Atheismus verständigen. Ich könnte von meinen Begriffen aus, die ich mit diesen Worten verbinde, sehr wohl Recht haben, daß Religion und Atheismus sich nicht widersprechen, und doch könntest auch du von deinen Begriffen aus Recht haben, daß sie sich allerdings widersprechen. Du wirst mir daher schon gestatten müssen, zuerst meinen Begriff von Religion und von

Atheismus zu entwickeln, damit es mir nicht unmöglich werde, dich zu überzeugen, daß ich keinen Widerspruch begangen habe, den günstigen Einfluß der Naturwissenschaft auf die Religion zu rühmen, trotz des offenkundigen Atheismus der erstern, den ich selbst unter dem, wie du meinst, euphemistischen Namen der Atheologie gepriesen. Nach meiner Ansicht wäre überhaupt bei Streitigkeiten solcher Art dies als eine Grundregel zu beobachten, daß die Gegner sich vor allen Dingen über die Bedeutung zu verständigen haben, in der sie die Worte gebrauchen, damit nicht Jeder dem Andern seine Begriffe unterschiebe. Wie viel Streites wäre vermieden worden, wenn man diese Regel immer beobachtet hätte. Du hast höchstwahrscheinlich von Religion und Atheismus andere Begriffe als ich; denn wie wäre es uns sonst — da wir doch darin gleich organisirt sind, keinen Widerspruch denken zu können — möglich, soweit auseinanderzugehen, daß du da einen Widerspruch siehst, wo ich durchaus keinen finden kann?

Was nun zuerst die Begriffsbestimmung der Religion betrifft, so ist es kein Wunder, daß hier so Viele auseinandergehen. Denn es ist in der That schwierig, eine Sache zu definiren, die erstens in einer so großen Mannichfaltigkeit und Verschieden-

heit von Arten existirt, daß die eine der andern fast nicht mehr ähnlich sieht; zweitens eine Sache, die nicht stillesteht, nicht ein für alle mal fertig und abgeschlossen ist, sondern sich entwickelt, verändert, verschiedene Stufen durchläuft, von der wieder die eine der andern fast nicht mehr ähnlich sieht. Von jenem Fetischismus, der Steine, Reiser, Pfeile und Pflöcke, getödtete oder sterbende Thiere, selbst die Häute, Gerippe, Klauen, Köpfe und Federn von Thieren u. s. w. anbetet, und der, wenn seine Wünsche und Gebete nicht erhört werden, die Götzen verläßt, oder verkauft, oder zerstört, oder ihnen droht und sie beschimpft — bis zur christlichen Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit", welch eine Kluft! Und doch ist auch der Fetischismus eine Religion oder wird wenigstens zur Religion gerechnet, wie das Christenthum. Ferner, wenn du bei einer und derselben Religion stehen bleibst, welch ein Unterschied zwischen manchen Entwickelungsstufen derselben, z. B. zwischen dem einfachen, armen, demüthigen Christenthum der ersten Christen und dem reichen, prunkvollen, hochmüthigen Christenthum der mittelalterlichen Hierarchie! Von wo willst du da bei einer Definition die Merkmale hernehmen? Nimmst du sie von der niedrigsten Stufe der Religion, vom Fetischismus, so paßt

die Definition nicht mehr für die höchste, und nimmst du sie umgekehrt von der höchsten, so paßt sie nicht mehr für die niedrigste. Und ebenso wirst du bei der Definition einer und derselben Religion irren, wenn du die Merkmale nur von dieser oder jener Entwickelungsstufe derselben hernimmst, sowie du irren würdest, wenn du bei der Definition des Menschen die wesentlichen Merkmale nur vom Kindes- oder nur vom Mannesalter hernähmest.

Auch ist wohl zu unterscheiden die Definition, die man von einer Sache gibt, wenn man dabei nur Das im Auge hat, was sie thatsächlich *ist*, von der Definition, die man gibt, wenn man auf Das sieht, was sie sein *soll*; wenn man also nicht sowol den *Begriff*, als vielmehr das *Ideal* der Sache definirt. Definire das Weib, wie es *ist*, so wird die Definition ganz anders ausfallen, als wenn du das Weib definirst, wie es sein *soll*. Ebenso ist's mit der Definition des Staats, der Kirche, der Religion und überhaupt aller Dinge, von denen es ebenso wol einen *Begriff* als eine *Idee* (im Platonischen Sinne des Ideals) gibt, bewandt. Daher das Auseinandergehen der meisten Menschen bei Definition einer und derselben Sache, und daher die nie endenden Streitigkeiten. Der Eine hat einen zu engen, der Andere einen zu weiten,

der Eine einen zu hohen, der Andere einen zu niedrigen Begriff.

Daher auch kommt es, daß wir von den wichtigsten Begriffen noch keine übereinstimmende, allgemein anerkannte Definition haben. Fragst du z. B., was der Staat sei, so antwortet dir jede Schule anders. Die Hegelianer ordnen die Moral dem Staat unter, die Kantianer ordnen sie dem Staat über.

Ebenso ist's mit der Definition der Religion bewandt. Die Theisten definiren sie als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, wobei aber der Mensch für sich bleibt und Gott für sich; die Pantheisten, die Mystiker und Theosophen definiren sie als ein Versinken des Menschen in Gott, wobei der Mensch in der Gottheit unter- oder in ihr aufgeht. Kant, der eine rein moralische Religion wollte, definirte die Religion als „das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote".*) Hegel, der eine speculative Religionsphilosophie lehrte, definirte die Religion als das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes.

---

*) S. „Kant's Werke", Ausgabe von Rosenkranz, X, 184, im vierten Stück der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

(Demgemäß wäre also die Religion nicht ein sich entwickelndes Wissen des Menschen von Gott, sondern ein sich entwickelndes Wissen Gottes von sich im Menschen, sodaß Gott im Fetischismus sich als Fetisch, und erst im Christenthum als Geist wüßte, — eine Ansicht, die begreiflicherweise die Theisten empört, welche Gott ein von Ewigkeit fertiges und vollkommenes, von der Entwickelung des Menschen unabhängiges Selbstbewußtsein zuschreiben.) Feuerbach, der aller speculativen Theologie Feind ist, alle Theologie in Anthropologie auflöst, sieht in der Religion nur die Vergötterung der eigenen Bedürfnisse des Herzens; die Götter sind ihm nur die objectivirten, realisirten Herzenswünsche, also etwas sehr Menschliches.

An wen sollen wir uns da bei solcher Verschiedenheit halten? Ich denke, wir untersuchen die Sache von neuem und hüten uns dabei vor den Fehlern, die jede Definition vermeiden muß, nämlich nicht zu eng zu sein, d. h. die Merkmale des Begriffs nicht von einer bloßen Unterart desselben herzunehmen, wie sich ja z. B. der Naturforscher hütet, den Begriff des Thieres nur nach einer besondern Art von Thieren zu bestimmen; aber auch nicht zu weit zu sein, d. h. die Merkmale nicht von einer umfassendern Gattung herzunehmen, wie

der Naturforscher, wenn er den Begriff des Thieres definirt, sich nicht mit den allen organischen Wesen gemeinsamen Merkmalen begnügt, sondern die specifischen Merkmale, wodurch sich die thierischen Organismen von andern unterscheiden, aufsucht.

Die oben angeführten theistischen, pantheistischen, mystischen, moralischen Definitionen der Religion waren offenbar zu eng, weil sie nur auf eine besondere Art von Religion paßten und von ihr abstrahirt waren. Dagegen ist die Definition der Religion als „Anknüpfung des Endlichen an das Unendliche", die ich irgendwo gelesen zu haben mich erinnere, zu weit; denn obwol allerdings in jeder Religion der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Bedingten und Unbedingten, des Abhängigen und des Urmächtigen, von dem Alles abhängt, vorkommt oder doch zugrunde liegt, da selbst in den polytheistischen Religionen, wo endliche Dinge angebetet werden, diese die Bedeutung des Unendlichen, Urmächtigen haben, oder die endlichen Götter selbst zuletzt dem Verhängniß, der Nothwendigkeit unterworfen gedacht werden; so würde doch durch diesen Gegensatz allein, wenn nicht noch weitere Merkmale hinzukämen, das specifische Wesen der Religion nicht genügend bestimmt sein; denn auch in der Philosophie wird das Endliche an

das Unendliche, das Bedingte an das Unbedingte angeknüpft, und doch wird die Philosophie von der Religion unterschieden.

Wir müssen also, um das specifische Wesen der Religion zu erfassen, ihren Unterschied von der Philosophie, mit der sie es gemein hat, Anknüpfung des Endlichen an das Unendliche zu sein, aufsuchen.

Dieser Unterschied dürfte hauptsächlich in Folgendem liegen:

Die Religion gelangt zu ihrer Anknüpfung des Endlichen an das Unendliche nicht auf demselben Wege wie die Philosophie, d. h. nicht auf wissenschaftlichem Wege, durch methodisches und systematisches Denken; sondern auf gläubigem Wege, durch unmittelbare Intuition, bei der Gemüth und Phantasie betheiligt sind.

Der Gegensatz zwischen Philosophie und Religion überwiegt daher bei weitem ihre Gemeinschaft. Gemeinschaftlich ist ihnen nur das Problem, das Thema, um das sie sich drehen. Aber grundverschieden ist das Organ oder die Function, mit der sie dieses Problem anfassen. Stelle dir nur einmal recht den ganzen unermeßlichen Unterschied zwischen Wissen und Glauben vor. Der nach Wissenschaft Strebende macht sich, um zur Erkenntniß der

Wahrheit zu gelangen, gewissermaßen zur tabula rasa, er verbannt aus sich, so schwer ihm dies auch werden sollte, alle mit der Muttermilch eingesogenen und später durch die Erziehung festgewordenen Vorurtheile, Traditionen, ja sogar die Ansichten des sogenannten gesunden Menschenverstandes; er fängt, wie Cartesius, um zur Gewißheit zu gelangen, mit dem Zweifel an. Nicht durch Das, was ihm scheint, sondern durch die Natur der Dinge an sich, will er seine Weltansicht bestimmen lassen; er verhält sich also rein receptiv, rein objectiv.

Wie ganz anders dagegen der Gläubige. Seine Weltansicht kommt zwar auch nicht ohne Denken zustande, aber bei ihm ist nicht das theoretische Bedürfniß das erste, sondern das praktische. Nicht der Trieb nach Wahrheit, sondern die theils physische, theils moralische Noth des Lebens ist das Grundbestimmende seiner Weltanschauung. Nicht was wahrhaftig ist zu erkennen, sondern was hilft sich geneigt zu machen, das ist des Gläubigen, des Religiösen, des Frommen Ziel. Daher die Erscheinung, daß er die Götter verläßt, sobald er sie als solche erkannt hat, die nicht helfen, und sich dagegen solchen Göttern zuwendet, von denen er Hülfe erwartet. Daher auch die Erscheinung, daß mit dem Bedürfniß des

Gläubigen auch seine Götter andere werden. Solange seine Bedürfnisse vorzugsweise physischer Natur sind, sind es die physischen Mächte, die er als Götter personificirt und anbetet; veredeln sich seine Bedürfnisse und werden moralische, so werden auch seine Götter moralisch. Denn

Wie der Mensch, so ist sein Gott,
Darum ward Gott so oft zum Spott.

d. h., prosaisch ausgedrückt, die Götter sind das Ebenbild des Menschen, und Feuerbach hat daher so Unrecht nicht, in den Göttern die realisirten, objectivirten Herzenswünsche des Menschen zu sehen.

Aus diesem Grundunterschiede der Philosophie und Religion, daß jene ein objectiv-theoretisches, diese ein subjectiv-praktisches Verhältniß ist, kannst du dir es erklären, warum noch jederzeit die Philosophen von den Gläubigen gehaßt und verfolgt worden sind. Die Philosophen waren es ja von jeher, welche die Illusionen der Gläubigen zerstört, welche die Götter des Volksglaubens vom Throne gestürzt. Und noch jetzt, sobald in den Gläubigen die Philosophie erwacht, ist es aus mit ihrem naiven, unbefangenen Glauben. Mögen die Philosophen ihr Unendliches, ihr Absolutes immerhin Gott betiteln, wie Spinoza, wie

Schelling und Hegel gethan, ja sogar einzelne Dogmen, wie Schelling und Hegel das Dogma von der Dreieinigkeit, von der Menschwerdung Gottes u. s. w. philosophisch deduciren, — hilft ihnen Alles nichts, sie stehen doch im Geruch des Atheismus und ihre Jünger werden, wie wir es z. B. an Kuno Fischer in Heidelberg erlebt, wenn auch nicht mehr verbrannt, doch von den orthodoxen Theologen solange verdächtigt und verfolgt, bis sie auf höhere Verordnung vom Katheder verbannt sind.

Gesetzt sogar, daß eine Philosophie inhaltlich mit dem Dogma übereinstimmt und es begründet, wie die Günther'sche Philosophie das katholische Dogma, so muß doch vom gläubigen Standpunkt aus schon die Methode, der Weg des Philosophen, sein untersuchendes und prüfendes Verhalten zu den höchsten und heiligsten Gegenständen als irreligiös erscheinen; und so wurde denn auch die Günther'sche Philosophie auf den Index gesetzt, weil ihr Weg nicht der „trames orthodoxae veritatis" war.

Entspränge die Religion nicht aus dem Gemüthe, aus praktischen Interessen und Bedürfnissen, wie könnte sie sonst eine so das ganze Leben der Völker beherrschende Macht gewinnen, als sie von jeher gehabt hat. Von der Religion eines Volkes und eines Zeitalters erhalten die Familien-

verhältnisse, die geschlechtlichen Verhältnisse, die Staats-einrichtungen, ja sogar Kunst und Wissenschaft ihr Gepräge. Wo hat jemals eine Philosophie solchen allbeherrschenden Einfluß erlangt? Du kannst daher nächst dem zuerst angegebenen dieses als das zweite charakteristische Merkmal der Religion, und zwar als aus dem ersten folgend, betrachten, daß sie eine lebenbeherrschende Macht ist. Wo eine bestimmte Religion das Leben nicht mehr beherrscht und in allen Verhältnissen durchdringt, da geschieht es nur, weil sie keine Existenz im Glauben mehr hat, sondern höchstens nur noch eine äußere, in der Kirche. Das ist alle mal in Uebergangszeiten der Fall, wo die altüberlieferte Religion vom Zweifel der unterdeß fortgeschrittenen, durch Leben und Wissenschaft auf eine höhere Stufe erhobenen Menschen angefressen und wo deshalb innerlich schon eine neue Religion im Anzuge ist.

Aus dem zuerst angegebenen Antagonismus zwischen Geist und Gemüth, zwischen objectiv-theoretischem und subjectiv-praktischem Verhalten zur Welt und zum Leben, wodurch sich Philosophie und Religion voneinander sondern und einander feindlich gegenüberstehen, kannst du dir auch erklären, warum es für die Gläubigen, Religiösen so schwerhält, zur Einheit und Einigkeit im Glauben zu ge-

langen, während unter den Philosophen eine immer größere Annäherung sich vorbereitet. Es gibt unter den Philosophen zwar auch verschiedene Schulen und Sekten, sowie es unter den Gläubigen verschiedene Kirchen und Confessionen gibt. Aber, wenn überhaupt Herstellung einer einheitlichen Weltanschauung möglich ist, so scheint sie mir doch eher unter den Philosophen, wegen ihres objectiven, wissenschaftlichen Verhaltens möglich zu sein, als unter den Gläubigen, bei denen hauptsächlich Gemüth und Phantasie mit ihren so verschiedenen Interessen und Einbildungen die Weltanschauung bestimmen.

Die so weit auseinandergehende Verschiedenheit der Religionen, Confessionen und religiösen Sekten läßt sich nur aus der großen Verschiedenheit der ursprünglichen Anlagen des Gemüths und der Phantasie erklären. Außer diesem subjectiven kommt aber freilich auch noch ein objectiver Factor bei Erklärung des Ursprungs der Glaubensverschiedenheit in Betracht. Der Glaube entspringt nämlich aus zwei Factoren, deren einer ein objectiver, der andere ein subjectiver ist. Den objectiven Factor bilden die äußern und innern Erlebnisse des Gläubigen, die natürlichen und geschichtlichen Eindrücke, die er von außen, aus der physischen und historischen Umgebung, in der er lebt, und

die psychischen Eindrücke, die er von innen, aus dem eigenen Seelenleben empfängt.

Den subjectiven Factor bildet das gemüthliche Naturell des Gläubigen in Verbindung mit der Phantasie.

Jeder religiöse Glaube ist daher ein Product aus ganz bestimmten localen und zeitlichen, sowol äußern als innern Eindrücken auf eine ganz bestimmte Verfassung des Gemüths und der Phantasie.

Daraus erklärt es sich, daß der Glaube der verschiedenen Racen und Völker ein so verschiedener, daß er ein anderer im Orient, ein anderer im Occident ist, ja daß er oft von ganz bestimmter Localbeschaffenheit sein Gepräge empfängt.

Aus dieser ursprünglichen Verschiedenheit aber auch läßt sich wiederum abnehmen, daß es eine chimärische Hoffnung ist, eine Religion werde jemals Weltreligion in dem Sinne werden, daß alle Menschen nur einen und denselben Glauben haben, daß alle Glaubensverschiedenheiten aus der Menschheit verschwinden würden. Weltreligion kann eine Religion höchstens in dem Sinne werden, daß sie durch Gewalt alle andern niederwirft, wie ja auch das Christenthum und der Islam ihre große Ausbreitung theilweise nur durch Gewalt erlangt haben.

Aber zu meinen, alle Völker würden jemals innerlich, von innen heraus, zu demselben Glauben gelangen, das ist eine weder durch Vernunft noch durch Erfahrung zu begründende Ansicht.

Was ursprünglich die Verschiedenheit der Religionen geschaffen hat, das wird sie wol auch erhalten. Denn das schöpferische Princip ist überhaupt immer ein zugleich erhaltendes, und jedes schöpferische Princip sucht sich auch zu conserviren. Daher die Schwierigkeiten, mit denen die christlichen Missionare unter den Heiden zu kämpfen haben.

Die Bedingungen zu einer Weltreligion in dem Sinne eines gleichen Glaubens Aller wären keine geringern, als Aufhebung aller klimatischen Unterschiede auf der Erde, Aufhebung aller Racen- und Nationalunterschiede, Aufhebung aller geschichtlichen Unterschiede, denen zufolge das eine Volk noch in der Barbarei lebt, während das andere schon in dem Stadium raffinirter Ueberbildung sich befindet.

Solange diese Unterschiede fortbestehen, solange wird auch höchst wahrscheinlich die Verschiedenheit der Religionen sowie die Verschiedenheit der Sprachen fortbestehen. Die Religion ist ein naturwüchsiges Product, ist also dem Schicksal alles Naturwüchsigen, ein nach Ort und Zeit Verschiedenes zu sein, unterworfen.

Wie zählebig Religionsverschiedenheiten sind, kannst du schon daraus ersehen, daß bis in die neueste Zeit herein sich nicht blos Katholicismus und Protestantismus, sondern innerhalb des letztern auch die verschiedenen Confessionen gegenseitig bekämpfen und es nicht einmal zu einer äußern Conföderation bringen, geschweige denn zu einer innern Union.

Zehnter Brief.

In meinem Vorigen habe ich dir, werther Freund, meinen Begriff von Religion dargelegt. Ich gehe jetzt dazu über, dir meinen Begriff von Atheismus zu entwickeln, und dann wollen wir sehen, ob Religion und Atheismus nach meinen Begriffen vereinbar oder unvereinbar sind.

Ueber den Atheismus und über seine Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit mit der Religion kann man nach meinem Dafürhalten nicht ins Klare kommen, wenn man nicht den absoluten von dem relativen Atheismus unterscheidet. Ich habe dir früher schon gesagt, daß man, um unnützen, unfruchtbaren Streit zu vermeiden, sich vor allen Dingen über die Bedeutung der gebrauchten Worte zu verständigen

hat. Hätte man dies in Bezug auf das Wort Atheismus immer gethan, so wäre es nicht vorgekommen, daß ein und derselbe Mann, Spinoza, von den Einen als gottlos verschrien worden, während die Andern in ihm den gotterfülltesten Philosophen priesen, den es jemals gegeben hat.

Atheist ist dem Wortlaut nach wer nicht Theist ist, d. h. wer nicht an Gott glaubt. Sowie nun aber das Wort Gott in einem absoluten oder in einem relativen Sinne genommen werden kann, ebenso auch kann die im Worte Atheismus ausgesprochene Verneinung Gottes einen absoluten oder einen relativen Sinn haben; und daher kann es kommen, daß ein und derselbe Mensch ohne Widerspruch zugleich des Atheismus beschuldigt und von dieser Beschuldigung freigesprochen werden kann; relativ nämlich beschuldigt, absolut freigesprochen.

Wenn der Apostel Paulus von den Heiden sagt, daß sie „ohne Gott in der Welt waren" (Ephes. 2, 12, ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ), sie, die doch so viele Götter hatten; so siehst du ein, daß der hier von den Heiden prädicirte Atheismus nur einen relativen Sinn hat, denn absolut waren sie nicht ohne Gott. Sie waren nur dem Apostel „ohne Gott", weil sie nicht den Einen monotheistischen Gott der Juden und Christen kannten. In demselben relati-

ven Sinne aber ist es zu nehmen, wenn von den Gläubigen irgendeiner Religion Jeder ein Atheist genannt wird, der nicht an den von ihnen anerkannten Gott glaubt. Dem Monotheisten, der nur an Einen Gott glaubt und sich diesen als ein persönliches, von der Welt geschiedenes Wesen vorstellt, muß natürlich der Polytheist wie der Pantheist als Atheist erscheinen; denn nur sein Gott ist ihm der wahre und reale, wer also an diesen nicht glaubt, ist ihm gottlos. In absolutem Sinne ist jedoch der Polytheist und der Pantheist ebenso wenig gottlos wie der Monotheist; denn jene, wenngleich ohne den Gott des Monotheisten, sind sie doch nicht schlechthin ohne Gott.

Es ist oft die Frage aufgeworfen worden, ob der Atheismus überhaupt möglich ist, ob es Menschen geben kann, die wirklich, d. h. innerlich Gott leugnen. Aus dem von mir gemachten Unterschiede zwischen relativem und absolutem Atheismus kannst du entnehmen, daß sich diese Frage ebenso bejahen als verneinen läßt. Der relative Atheismus, d. h. die Leugnung dieser oder jener bestimmten Gottesvorstellung, wie sie in dieser oder jener Religion vorkommt, ist nicht nur möglich, sondern existirt factisch. Die Juden leugnen den dreieinigen Christengott, Juden und Christen zusammen leugnen

den pantheistischen Gott, u. s. w. Dagegen ist der absolute Atheismus, wenn man der Vernunft folgt, ein Ding der Unmöglichkeit. Denn in absolutem Sinne ist unter Gott das absolute, das ewige, unendliche, von sich seiende, allem werdenden Endlichen zugrunde liegende Urwesen zu verstehen. Der Begriff eines solchen Urwesens ist aber, wie schon Kant gezeigt hat, ein nothwendiger Vernunftbegriff. Die Vernunft sieht sich vermöge ihrer Natur dazu genöthigt, alles Endliche, Zeitliche, Bedingte auf ein Unendliches, Ewiges, Unbedingtes zu beziehen. Nimmt man also das Wort Gott in dieser weitesten, metaphysischen Bedeutung, so existirt nicht nur factisch, soweit man der Vernunft folgt, kein Atheismus, sondern er ist auch nicht einmal möglich. Er wäre nur möglich bei einem Skepticismus, der der Vernunft nicht traute.[9])

Dieser Gegensatz zwischen einem möglichen und unmöglichen Atheismus, der darauf beruht, daß es einerseits besondere Gottesbegriffe gibt, die geleugnet werden können und factisch geleugnet werden, andererseits einen allgemeinen Gottesbegriff, der nicht geleugnet werden kann und nicht geleugnet wird, — beantwortet dir auch zugleich die bekannte Frage, ob der Gottesbegriff angeboren sei.

Es ist klar, daß der besondere Gottesbegriff einer

bestimmten Religion nicht angeboren sein kann. Denn wäre er angeboren, so wäre er ja für Alle unvermeidlich, er müßte in jeder Religion sich wiederfinden, und es könnte Atheismus im Sinne der Leugnung dieses bestimmten Gottes gar nicht geben. Daß es aber nun dennoch solchen relativen Atheismus gibt, daß nicht alle Menschen an den Einen außerweltlichen Gott der Juden oder an den dreieinigen Gott der Christen glauben, das beweist eben zur Genüge, daß solche bestimmte Gottesbegriffe nicht angeboren sind.

Angeboren ist überhaupt immer nur, was der Mensch vermöge seiner geistigen Natur annehmen muß, wie z. B. den Satz, daß jede Veränderung ihre Ursache habe, oder den mathematischen Satz, daß durch zwei gerade Linien sich kein Raum einschließen lasse. Alles, was mit solcher apriorischen Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausgesprochen wird, beruht auf angeborenen Geistesfunctionen und läßt sich ebenso wenig aus dem Geiste wegbringen, als die optischen Gesetze, nach denen das Auge sieht, und die akustischen, nach denen das Ohr hört, sich aus diesen Sinnen wegbringen lassen. Umgekehrt, was der Geist aus sich wegbringen, was er loswerden kann, das ist ihm nicht angeboren, also auch diejenigen Gottesbegriffe nicht, die er aufgeben kann.

Verhält sich dies aber so, so ist klar, daß eine Weltanschauung, die nur den persönlichen Gott des Theismus, den extramundanen Schöpfer der Welt leugnet, jedoch nicht das ewige, unbedingte, unendliche Urwesen, auf welches alle zeitlichen, bedingten, endlichen Erscheinungen zurückzuführen, in Abrede stellt, — nur im relativen Sinne atheistisch ist, aber nicht im absoluten; und deine Frage: Wie ist Religion mit atheistischer Weltanschauung vereinbar? reducirt sich demnach, genauer besehen, auf die Frage: Wie ist Religion mit der Leugnung des theistischen, persönlichen, extramundanen Gottes vereinbar, wie kann Religion mit diesem relativen Atheismus bestehen? Daß aber mit solchem relativen Atheismus Religion sehr wohl bestehen kann, das wird dir weiterhin klar werden.[10]) Jetzt will ich nur noch die Bemerkung machen, wie Unrecht die gläubigen Theisten thun, wenn sie einen Leugner ihres Gottesbegriffs einen Gottesleugner nennen. In dieser Beschuldigung liegt die unbewiesene Voraussetzung, daß ihrer Vorstellung von Gott der real existirende, an sich seiende Gott zugrunde liege, daß also wer jene leugnet, auch diesen in Abrede stellt. Diese Voraussetzung ist aber eben nur eine gläubige, durch nichts bewiesene. Aus meiner Unterscheidung zwischen absolutem und relativem

Atheismus geht klar genug hervor, daß, wer nur den besondern Gott einer bestimmten Religion leugnet, nicht Gottesleugner, sondern richtiger gesagt, Leugner eines bestimmten Gottesglaubens, einer Gottesvorstellung ist, — ein Unterschied, den die Gläubigen selbst freilich nicht machen, weil ihnen der von ihnen geglaubte Gott der wahre, reale, an sich existirende ist.

Unsere Zeit ist aber, denke ich, reif dafür, endlich diesen Unterschied zu machen und nicht mehr ohne weiteres jeden Atheisten als einen Gottlosen, d. h. einen Verruchten zu stempeln. Der theoretische Atheismus, der aus wissenschaftlichen Gründen einen herrschenden Gottesbegriff einer bestimmten Religion für unwahr erklärt, ist ja nicht gleichbedeutend mit jenem vulgären praktischen Atheismus, der aus purem, nacktem Egoismus sich gern den Glauben an jedes höhere strafende Wesen wegraisonniren möchte und dabei doch innerlich diesen Glauben nicht loswerden kann, gleich dem Teufel, der auch glaubt und zittert. Der theoretische Atheismus, weit entfernt, gottlos zu sein, entspringt aus einem wahrhaft göttlichen, moralischen Triebe, dem Triebe nach Erkenntniß der Wahrheit, und ihn können daher nur jene Autoritätseiferer verdammen, die mit Stahl und Andern meinen, der Mensch

habe nicht erst nach Wahrheit zu suchen, sondern die Wahrheit sei ihm ein für alle mal fix und fertig in der Offenbarung gegeben, und dieser gottgeoffenbarten Wahrheit habe sich die menschliche Vernunft zu unterwerfen — ein Antirationalismus, dessen rationalistische Voraussetzungen ich dir bereits früher aufgedeckt habe.

Ich weiß nicht, ob du das vor kurzem erschienene Buch: „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten"*), das schnell nacheinander drei Auflagen erlebt, gelesen hast. Aus diesem Buche, das ebenso eine Kritik des Theismus wie des Pantheismus enthält, werde ich dir in Folgendem Manches, das auf unser Thema Bezug hat, anführen. Zunächst jedoch will ich dir darlegen, aus welchen theoretischen Gründen ich relativer Atheist, d. h. Gegner des Theismus geworden bin.

---

*) „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" (3. Aufl., Nördlingen, Beck'sche Buchhandlung, 1857).

Elfter Brief.

Die Kritik des Theismus hat sich in mir, sobald ich über das überlieferte Glaubenssystem reiflich nachzudenken anfing, in folgender Weise vollzogen: Meine erste Frage war, woher wissen denn die Theisten, daß die Welt Werk des persönlichen, extramundanen Gottes ist?

Von wem ein menschliches Werk herrühre, sagte ich mir, das können wir auf dreifache Art wissen. Entweder wir sind bei der Hervorbringung desselben unmittelbar zugegen gewesen und haben den Autor es hervorbringen sehen; oder der Name des Autors wird uns überliefert; oder endlich, wir schließen aus dem Geiste des Werkes auf den Autor, indem wir den Geist und die Form eines uns schon

anderweitig bekannten Autors in demselben wiederfinden. So wissen wir z. B., daß ein Gedicht von Goethe herrührt, wenn wir entweder bei der Production desselben zugegen gewesen, oder uns Goethe als der Verfasser überliefert ist, oder endlich, indem wir aus dem Geiste des Gedichts, der mit den uns schon anderweitig bekannten Dichtungen Goethe's derselbe ist, auf Goethe als den Verfasser schließen. Die sicherste Art, den Verfasser zu wissen, ist natürlich die erste, minder sicher ist die zweite, am unsichersten die dritte.

Auf die erste Art, fuhr ich weiter zu denken fort, kann Niemand wissen, daß Gott die Welt geschaffen hat, denn Niemand war zugegen, als Gott die Welt machte, daß er sie ihn hätte können machen sehen. Die zweite Art des Wissens durch Ueberlieferung ist zwar die Art, wie die Meisten wissen, daß Gott die Welt geschaffen hat; es ist ihnen nämlich beim Religionsunterricht, in der Katechismuslehre gesagt worden. Aber das Wissen aus bloßer Ueberlieferung ist eigentlich kein Wissen, sondern bloßer Autoritätsglaube. Wer Gewißheit will, wird sich damit allein nicht begnügen. Endlich die dritte Art, zu wissen, daß Gott der Schöpfer der Welt sei, würde voraussetzen, daß uns der Geist Gottes schon anderweitig, aus andern seiner Schöpfungen bekannt sei;

aber außer der Welt kennen wir ja keine andern Schöpfungen, wie sollten wir also aus der Vergleichung der Welt mit andern Schöpfungen Gottes darauf kommen können, daß auch sie eine Schöpfung von ihm sei?

Es bleibt somit, nachdem die drei genannten Arten des Wissens ausgeschlossen sind, nur noch übrig, daß, ehe noch von Gott etwas gewußt wird, die Beschaffenheit der Welt für sich es ist, die dazu drängt, einen außerweltlichen Gott als ihren Schöpfer anzunehmen. Der Begriff dieses Gottes würde demnach nicht schon vor der Betrachtung der Welt gegeben sein, sondern erst aus dieser Betrachtung gewonnen werden.

Nun ist es zwar richtig, daß aus der Beschaffenheit eines Werkes auf dessen Urheber geschlossen werden kann. Aber ebenso gewiß ist, daß man bei solchen Schlüssen, wenn man nicht Irrthum statt der Wahrheit einernten will, sehr vorsichtig zuwerke gehen muß. Denn nichts ist überhaupt unsicherer als der Schluß von der Wirkung auf die Ursache, da eine und dieselbe Wirkung sehr verschiedene Ursachen haben kann. Sicher ist allein der Schluß von einer schon bekannten Ursache auf ihre Wirkung, z. B. von der Schwere, der Wärme, der Elektricität auf ihre Wirkungen. Ebenso, wenn man z. B. den

Geist und die Productionsweise eines Dichters oder Malers oder Tonkünstlers schon kennt, so wird man auch vorhersagen können, wie im Allgemeinen die Werke beschaffen sein werden, die er noch hervorbringen wird, und ebenso müßte man, wenn uns das Wesen und die Wirkungsweise Gottes schon vor Betrachtung der Schöpfung bekannt wären, aus jenen die Beschaffenheit dieser diviniren können. Aber das umgekehrte Verfahren ist jedesmal, wegen der vielen zulässigen Möglichkeiten, vielfachen Irrthümern unterworfen. So kann Jemand, dem eine Summe Geldes abhandengekommen ist, Diebstahl als die Ursache dieses Verlustes ansehen und kann etwa seinen Diener als den Dieb, der es ihm gestohlen, im Verdachte haben, und doch in beiden Annahmen sehr irren. Ein Naturproduct kann, wegen seiner täuschenden Aehnlichkeit mit einem Kunstproduct, für ein solches, oder umgekehrt ein Kunstproduct, wegen seiner täuschenden Nachahmung eines Naturproducts, für ein solches angesehen werden, und doch ist es in beiden Fällen Das nicht, was es *scheint*.

Ja nicht blos in Dem, *was* man als Ursache einer Wirkung betrachtet, kann man vielfach irren, sondern auch schon darin, *daß* man überhaupt etwas als eine *Wirkung* betrachtet, und demgemäß eine *Ursache* dazu sucht, kann Irrthum enthalten sein. Denn

es kann etwas, das bewirkt, hervorgebracht, entstanden scheint, ein Ungewirktes, Unhervorgebrachtes, Unentstandenes sein; sowie umgekehrt etwas, das als ein Ewiges, Unentstandenes, Vonsichseiendes erscheint, ein Entstandenes, Hervorgebrachtes, Gewirktes sein kann. Ferner, wenn schon feststeht, daß etwas gewirkt, entstanden ist, so kann man darin irren, daß man die Ursache für eine äußere und bewußte hält, während sie vielleicht eine innere und unbewußte ist, oder umgekehrt.

Diese Erwägungen auf die Welt angewendet, müßten, dachte ich, vor allen Dingen, ehe noch untersucht wird, wer der Schöpfer derselben sei, zu der Frage führen, ob sie überhaupt geschaffen, ob sie ein Werk und Product, oder ob sie nicht vielmehr ewig und unentstanden sei. Erst nachdem ermittelt wäre, daß sie geschaffen, käme in zweiter Linie die Frage: wer oder was sie geschaffen, ob der Urheber ein äußerer oder innerer, ein persönlicher oder unpersönlicher sei.

Was nun die erste, die Grundfrage betrifft, ob die Welt überhaupt einen Schöpfer habe, so fand ich, daß es sich gewöhnlich die Theisten, welche diese Frage bejahen, sehr leicht machen. Sie schließen nämlich davon, daß die Welt gemacht sei, darauf, daß sie einen Macher haben müsse. Sie denken so:

wie ein Haus nicht von selbst entsteht, sondern einen Baumeister voraussetzt, so das Weltgebäude nicht ohne Schöpfer. Und es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß, wenn man einmal etwas als geschaffen denkt, man einen Schöpfer annehmen muß. Aber eben dieses, daß die Welt geschaffen sei, dies ist ja erst zu beweisen. Aus dem Satze: Jede Wirkung hat ihre Ursache, jedes Werk seinen Urheber, kann nicht unmittelbar gefolgert werden, daß auch die Welt ihre Ursache, ihren Urheber habe, sondern nur dieses: wenn die Welt Wirkung, Werk ist, so hat sie ihre Ursache, ihren Urheber. Ob sie es aber ist, das bleibt erst noch zu ermitteln.

Nun schloß ich weiter: Wirkung in der Bedeutung von Werk, wie die Theisten es von der Welt brauchen, kann etwas in zwiefachem Sinne sein. Entweder es ist Werk, wie ein Fabrikat, wie eine Uhr, ein Tisch, ein Stuhl. Dann ist es dadurch zustande gekommen, daß ein verständiger, intelligenter Werkmeister einem bestimmten Stoffe diejenige Form gegeben hat, die dem Zweck, welchem das Werk dienen sollte, entsprach. Oder zweitens, es ist Werk wie ein ästhetisches Product, wie ein Gedicht, welches der Dichter aus innerm Drange seines Genies heraus schafft.

Wäre die Welt in ersterm Sinne Werk, als ein

aus einem bestimmten Stoffe zu einem bestimmten Zwecke verfertigtes Fabrikat, dann entstände wieder die Frage, ob der Stoff, wie bei menschlichen Fabrikaten, schon vorhanden war, oder ob er erst von Gott geschaffen wurde. In jenem Falle wäre Gott ein endliches Wesen, das einen von ihm unabhängigen Stoff außer sich hätte, der ihm möglicherweise widerstehen könnte und so sein Werk nicht vollkommen nach seiner Intention zustande kommen ließe. In diesem Falle stände das Werk, als ganz und gar, d. h. nicht blos der Form, sondern auch dem Stoffe nach gemacht, in einer solchen Abhängigkeit vom Urheber, daß von eigenem Leben, eigenem Willen, eigener Thätigkeit desselben keine Spur sein könnte. Und wenn nun der Mensch ein solches Machwerk wäre, wie könnte da noch von der Freiheit seines Willens, von Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit die Rede sein? Nicht blos mit der Moral, sondern auch mit der Religion wäre es aus. Denn alle Thätigkeit eines ganz und gar (nicht blos der Form, sondern auch dem Stoffe nach) gemachten Dinges ist ja nicht seine Thätigkeit, sondern die seines Machers. Es ist für sich selbst todt und kann nichts ohne den Macher. Einem solchen ganz und gar gemachten Dinge gegenüber hätte ein blos der Form nach Gemachtes, dem Stoffe nach

aber Unerschaffenes, wie eine Uhr, ein Tisch, ein Stuhl, immer noch ein relativ selbständiges Dasein und Wirken in den unerschaffenen Kräften seines Stoffs, und wäre somit von höherer Dignität, als ein total Gemachtes.

Wird die Welt im zweiten Sinne als Werk Gottes aufgefaßt, in dem Sinne nämlich, wie ein ästhetisches Product Werk des schöpferischen Genies des Künstlers ist, so wird sie zwar um soviel höher gestellt als nach der ersten Auffassung, wie ein ästhetisches Product höher steht als ein blos technisches Fabrikat. Sie wird nämlich alsdann nicht mehr als ein blos zu äußerm Zweck hervorgebrachtes, als ein blos dem Nutzen dienendes Mittel betrachtet, sondern als Selbstzweck, wie jede aus künstlerischem Drange hervorgegangene Schöpfung. Und mit dieser höhern Dignität der Welt ist natürlich auch eine höhere Dignität des Schöpfers verbunden; denn er wird alsdann nicht mehr, um mich eines Heine'schen Ausdrucks zu bedienen, wie ein großer genfer Uhrmacher betrachtet, sondern rückt in den Rang eines Shakspeare, Goethe, Beethoven ein. Aber abgesehen davon, daß alsdann die Frage entsteht, ob etwa Gott auch wie die menschlichen Genies verschiedene Entwickelungsperioden durchmacht, in deren jeder er Welten von verschiedenem Gepräge und ver=

schiedenem Werthe schafft, und ob unsere jetzige Welt aus einer reifern oder unreifern Entwickelungsperiode des göttlichen Genies stammt: so kehrt doch auch hier wieder die obige Schwierigkeit wegen des Stoffes wieder, daß der Weltstoff, dem das göttliche Genie sein ästhetisches Ideal einbildet, entweder unabhängig von ihm schon da ist, bevor es ihn bildet, oder aber von ihm selbst erst geschaffen wird; und da wird dann wieder entweder Gott verendlicht, oder die Welt alles eigenen Lebens beraubt, und es ist wieder aus mit der moralischen Freiheit und Verantwortlichkeit.

Die Gebilde eines ästhetischen Kunstwerks, z. B. die Gestalten eines plastischen Bildwerks, wie der Laokoongruppe, oder die Gestalten eines Gemäldes, wie des Lessing'schen „Huß", oder die eines Dramas, wie des Shakspeare'schen „Hamlet", haben zwar gewissermaßen ein eigenes Leben, durch welches sie sich von dem Künstler ablösen und selbständig dastehen, als wären sie von selbst entstanden. Der Künstler hat sie nur geschaut, aber nicht gemacht, nur ans Licht gebracht, nicht geschaffen. Des echten Künstlers Werken fühlt man immer ihr eigenes Leben an, man fühlt's, daß sie aus dem Leben gegriffen sind, an der innern Nothwendigkeit ihres Wesens. Aber, wenn man die Welt nun in dieser

Weise als ein Kunstwerk Gottes auffaßt, so gibt man, abgesehen davon, daß dann immer noch die Frage nach dem Ursprunge des Stoffes unerledigt bleibt, den Weltwesen doch immer nur dasjenige Leben, welches die Gestalten eines Bildwerks, eines Gemäldes oder eines Dramas haben, nämlich ein geschautes und abgebildetes Leben, aber kein wirkliches mit realen Handlungen, Freuden und Leiden. Denn das Leben des wirklichen, historischen Huß oder Hamlet ist doch in ganz anderm Sinne ein Leben, als das des Huß im Bilde und des Hamlet im Drama. Wären wir sammt und sonders blos solche ästhetische Gebilde wie die Gestalten eines Gemäldes oder Gedichts, so könnten wir allerdings für die Phantasie des Beschauers Realität haben und leben, handeln und leiden, aber nicht für uns selbst und in Wirklichkeit. Abgebildetes Leben ist doch kein wirkliches; abgebildete Leiden und Freuden sind keine wirklichen. „Ist denn", sagt Schopenhauer, „die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas Anderes." Und in der That, ein Huß, der nur im Bilde auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird, ist doch sehr verschieden von einem wirklich und leibhaftig brennenden Huß. Hätte Gott also die Welt blos geschaut und gebildet wie ein Shakspeare seine

dramatischen Figuren, woher dann das selbsteigene reale Leben der Weltwesen, woher dann die realen Komödien und Tragödien, in denen nicht blos geschaute und abgebildete, sondern wirkliche Helden agiren?

Nach solchen kritischen Erwägungen war's natürlich aus mit dem im Religionsunterricht mir beigebrachten Gottesglauben. Ich ward Atheist; aber, wie du nun nach meiner vorangegangenen Unterscheidung einsehen wirst, nur relativer, nicht absoluter Atheist. Ich glaubte zwar nicht mehr an einen Weltuhrmacher wie die Theisten, noch an einen ästhetisch=genialen Weltbildner wie unsere modernen ästhetisirenden Theologen, wol aber an ein ewiges, unentstandenes und unvergängliches, in allem Endlichen und Zeitlichen lebendes Urwesen. Wie mit einem solchen metaphysischen Gottesglauben, der freilich in den Augen der biblisch und kirchlich Gläubigen Unglaube ist, sich aber sehr wohl Religion verbinden lasse, das wollen wir nun weiterhin sehen.

Zwölfter Brief.

(An den Verfasser.)

Ich habe, werther Freund, nun wol schon einen Vorblick in deine Lösung meiner Frage wegen der Vereinbarkeit des Atheismus mit der Religion. Du hältst Religion nur mit dem absoluten Atheismus, mit der Leugnung des metaphysischen Urwesens für unvereinbar, nicht aber mit dem relativen Atheismus, mit der Leugnung dieser oder jener bestimmten Vorstellung vom Urwesen, wie sie in dieser oder jener Religion gebildet wird. Doch nach Dem, was du mir über deinen Begriff von dem Wesen der Religion geschrieben, tauchen neue Zweifel in mir auf. Du wirst dich nämlich erinnern, daß du die theils physische, theils moralische Noth des Lebens zur Religionsstifterin gemacht und daß

du Gemüth und Phantasie für die ursprünglichen Organe der Religion erklärt hast. Die Götter, sagtest du, sollen den Gläubigen helfen und werden nur solange von ihnen verehrt, als geglaubt wird, daß sie helfen. Ein Gott, der nicht mehr hilft, ist kein Gott mehr und wird verlassen oder verspottet.

Wie nimmt sich nun dem gegenüber dein metaphysisches, von der Welt nicht getrenntes, sondern in ihr lebendes Urwesen aus? Zu dem persönlichen Gott läßt sich wol beten und Hülfe in der Noth von ihm erwarten; aber auch zu und von deinem Ding an sich, deinem metaphysischen Urwesen, das in allem Endlichen zur Erscheinung kommt? Hat es denn auch ein Ohr, um deine Stimme zu vernehmen, und ist es wandelbar, um sich zu deinen Gunsten bestimmen zu lassen, und hat es Macht, deine Wünsche zu erfüllen?

Muß nicht, wenn deine Bestimmung des Wesens der Religion richtig war, daß diese nämlich aus praktischen Bedürfnissen entspringt und praktischen Zwecken dient, deine Hoffnung vergeblich sein, mit einem bloßen metaphysischen Urwesen Religion begründen und religiöse Bedürfnisse befriedigen zu können? Entweder deine Definition des Wesens der Religion ist falsch, oder du irrst, indem du auch bei einem rein

metaphysischen Gottesglauben noch Religion für möglich hältst. Du wirst mir doch eingestehen, daß es eben keine religiöse Stimmung ist, in der sich das prometheische Gefühl der Selbstgenugsamkeit ausspricht wie bei Goethe:

> Ich kenne nichts Aermeres
> Unter der Sonn' als euch Götter u. s. w.

Wo solch Gefühl der Selbstmacht, der eigenen Kraft, der Selbstausrichtung und Vollendung, des Selbsttragens und Duldens erwacht, wo der Mensch wie Prometheus sich sagt:

> Hast du nicht Alles selbst vollendet,
> Heilig glühend Herz?
> Und glühtest jung und gut,
> Betrogen, Rettungsdank
> Dem Schlafenden da droben?
>
> Ich dich ehren? Wofür?
> Hast du die Schmerzen gelindert
> Je des Beladenen? u. s. w.

da ist es aus mit der Religion, und dieses mag wol, unbewußt oder bewußt, auch der Grund sein, warum die Hierarchen unserer Zeit beständig in den Gläubigen das Gefühl ihrer Schwäche, ihres Elends, ihrer Abhängigkeit und Hülfsbedürftigkeit zu unterhalten suchen und gegen nichts so sehr sich er-

eifern als gegen das Vertrauen des Menschen auf seine eigene Kraft, gegen seine, wie sie es nennen, pantheistische Selbstvergötterung. Denn sie mögen wol fühlen, daß wenn diese einmal allgemein geworden, es dann auch aus ist mit der Religion und Kirche, folglich auch mit der Priesterherrschaft.

Hierin scheint mir auch der tiefere Grund der Feindschaft der Autoritätsmänner unserer Zeit gegen die Philosophie und ihrer Foderung, die Wissenschaft solle umkehren, zu liegen. Die moderne Philosophie hat mehr und mehr, durch Aufhebung des alten Dualismus zwischen Gott und Welt, durch Rückkehr zu dem spinozistischen Grundgedanken, daß es nur eine unendliche Substanz aller endlichen Dinge gibt, und daß diese der Welt immanent ist, die Welt von dem theologischen jenseitigen Gott emancipirt, ihre Selbständigkeit und Selbstgenugsamkeit ausgesprochen; und dieser Glaube an das ἓν καὶ πᾶν, an die Weltseele, den Weltgeist, den Weltwillen, oder wie immer die pantheistischen Philosophen es nennen, hat mehr und mehr, durch unsere großen Dichter, namentlich durch den dem Spinozismus geneigten Goethe, befördert, auch die Laien ergriffen. Hinc illae lacrimae! Das Gefühl der Selbstgenugsamkeit der Welt, schon durch den Spinozismus erweckt und durch die Poesie bedeutend genährt, ist endlich in

neuester Zeit durch die Riesenfortschritte der Naturwissenschaften, welche überall das selbsteigene, innewohnende, ursprüngliche und urkräftige Leben der Natur zum Bewußtsein bringen und dem Menschen zeigen, was er im Bunde mit der Natur vermag, zur wissenschaftlich begründeten Ueberzeugung geworden, und nun können die Menschen nicht mehr recht an den jenseitigen Gott glauben und können nicht mehr aufrichtig zu ihm beten, selbst in der Noth nicht. Es geht ihnen wie dem Goethe'schen Prometheus.

Ich bin daher sehr begierig, wie du bei deiner Ansicht von Religion den Widerspruch zwischen religiöser, im Abhängigkeitsgefühl wurzelnder, und modern philosophischer und naturwissenschaftlicher Weltanschauung, die im Gegentheil das Selbstgenugsamkeitsgefühl erzeugt, lösen und mit letzterm eine Religion verbinden willst? Hierauf also bitte ich dich, zunächst dein Augenmerk richten zu wollen.

Dreizehnter Brief.

Du scheinst dir, werther Freund, darin zu gefallen, Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten zu häufen, und, wenn die eine gehoben ist, gleich wieder eine andere aufzuführen. Zuerst schien dir Religion mit Atheismus unvereinbar, und nun, nachdem ich dir diesen Zweifel durch Unterscheidung des relativen von dem absoluten Atheismus gelöst habe und daran bin, dir zu zeigen, daß mit relativem Atheismus, welcher der einzig mögliche ist, Religion sehr wohl vereinbar sei, da die Leugnung dieses oder jenes Gottes noch nicht Leugnung Gottes schlechthin ist: nun unterbrichst du mich mit dem Zweifel, ob Religion mit dem metaphysischen Gottesglauben, mit dem Glauben an das immanente Urwesen der Welt vereinbar sei.

Und doch, dünkt mich, hättest du dir letztern Zweifel bei einigem Nachdenken schon selbst lösen können. Du glaubst vielleicht, wunder wie, mich wieder in neue Verlegenheit gebracht zu haben durch Nachweisung eines Widerspruchs zwischen meinem Religions- und meinem Weltbegriff, da jener die Abhängigkeit, dieser die Selbstgenugsamkeit involvire. Du scheinst mir nur Eines vergessen zu haben, daß wenn vom religiösen Abhängigkeitsgefühl die Rede ist, nicht die Welt es ist, der es zukommt, sondern der Mensch. Die Welt ist, da nach meiner Ansicht das Urwesen ihr innewohnt, sich selbst genug. Wie steht es denn aber mit dem Menschen und besonders mit dem Einzelnen, der, obwol auch in ihm das unendliche Urwesen zur Erscheinung kommt, doch darum immer endlich ist und bleibt, also abhängig, schwach, elend und hülfsbedürftig, also weit davon entfernt, sich selbst genug zu sein, wie die Welt? Ist es noch ein Widerspruch, zu sagen, die Welt ist sich selbst genug, aber der Mensch in ihr ist sich nicht selbst genug? Einen Widerspruch hätte ich nur begangen, wenn ich gesagt hätte, die Welt wird durch Noth zur Religion getrieben, obgleich ich die Welt, wegen der Immanenz des Urwesens in ihr, für selbständig und selbstgenugsam erklärt. Aber das ist mir nicht in

den Sinn gekommen. Nur dem Menschen, einem endlichen Wesen innerhalb der Welt, habe ich religiöses Bedürfniß zugeschrieben, und glaube, daß auch bei der modernen Weltanschauung, welche die Welt nicht mehr von einem jenseitigen Gott abhängig macht, das religiöse Bedürfniß unter Menschen dennoch fortdauern und das prometheische Selbstgefühl nie so weit kommen wird, alles Gefühl der eigenen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit auszutreiben. Die neue, der modernen Weltanschauung entsprechende Religion wird nur die Hülfe nicht mehr draußen und droben, über den Sternen suchen, sondern innerhalb der Welt, bei den in der Welt wirkenden göttlichen Kräften; und das religiöse Vertrauen auf die Vorsehung, dessen jeder Mensch, auch der hochgestellteste und mächtigste bedarf, wird nicht schwinden, sondern nur eine andere Form und Richtung annehmen.

Wäre dein Zweifel begründet, so könnte der Philosoph keine Religion haben; denn in dem Sinne beten, wie die Gläubigen zu ihrem Gott im Himmel, kann er allerdings nicht, er müßte denn in schwachen Momenten seine Philosophie vergessen und wieder in den alten kindlichen Glauben zurückfallen. Aber ich kann dir versichern, daß ich, obgleich Philosoph, dennoch religiöse Bedürfnisse habe,

daß ich mich nicht blos physisch, sondern auch moralisch abhängig, schwach und hülfsbedürftig fühle; daß ich Glaube, Hoffnung und Liebe für mich und für das menschliche Geschlecht im Allgemeinen für unentbehrlich halte, ohne darum doch meiner Philosophie, in der für den extramundanen, persönlichen Gott keine Stelle ist, untreu werden zu müssen. Meine Definition von der Religion, als einer Gemüthssache, halte ich aufrecht und glaube doch dabei, daß die moderne Ansicht von der Selbstgenugsamkeit der Welt nicht die Religion zerstört, da auch bei ihr die praktisch-religiösen Bedürfnisse fortdauern und ihre Rechnung finden, wenngleich ich nicht in Abrede stellen will, daß die religiösen Bedürfnisse allerdings eine Aenderung, eine Läuterung, eine Veredelung erfahren müssen, um bei der neuen Weltansicht ihre Rechnung zu finden.

Sowie ich früher zwischen dem Atheismus und diesem Atheismus unterschieden habe, so muß ich jetzt unterscheiden zwischen der Religion und dieser Religion: Diejenigen Religionen, welche eines übernatürlichen Helfers in allen Leibes- und Seelennöthen bedürfen, eines supranaturalistischen, die natürlichen Gesetze durchbrechenden, Wunder verrichtenden Gottes oder Gottesgesandten, können freilich mit der neuen Weltansicht nicht mehr zusammen bestehen

Wer noch eines auf übernatürliche Weise Glücklich- oder Seligmachers bedarf, dem kann die moderne philosophische und naturwissenschaftliche Weltanschauung freilich keinen Trost gewähren und keine Erfüllung seiner Wünsche garantiren. Aber ist denn diese Religion die Religion? Gibt es keine andern edlern religiösen Bedürfnisse, als die des auf irdisches und himmlisches Wohlsein gerichteten Eudämonismus?

Anstatt zu fragen, ob bei der philosophischen Weltansicht Religion fortbestehen kann, hättest du vielmehr nur fragen sollen, welche Religion bei ihr bestehen kann. Bei den verschiedensten Weltansichten ist Religion möglich, aber freilich nicht bei allen dieselbe.

Wenn ich so die supranaturalistisch Gläubigen über die Trostlosigkeit der pantheistisch-philosophischen Weltanschauung klagen höre, da fallen mir immer die Grönländer ein, die den Ort des Glückes nach dem Tode unterm Meere suchen, wohin Felsenklüfte den Eingang bahnen. Da wohnt Tongarsuk mit seiner Mutter; da ist schöner Sonnenschein und keine Nacht; da gutes Wasser, Ueberfluß an Fischen, Vögeln und Rennthieren, die man ohne Mühe fangen kann oder in einem großen Kessel lebendig ko-

chend findet, u. s. w.*) Dieser und derartiger Glaube**) der Heiden war gewiß für sie sehr tröstlich, und der Glaube, den ihnen die christlichen Missionare brachten, mußte dagegen, solange Ueberfluß an Fischen und Rennthieren ihnen das Wünschenswertheste dünkte, sehr trostlos erscheinen. Aber siehst du an diesem Beispiele nicht, wie relativ der Trostbegriff ist und wie wenig daher die Tröstlichkeit geeignet, den Werth einer Religion zu bestimmen? Ich will ja nicht leugnen, daß es zum Wesen der Religion gehört, zu trösten, zu lindern, zu heilen, zu beschwichtigen. Wenn nur das Trostbedürfniß der Gläubigen verschiedener Religionen nicht ein so verschiedenes wäre, daß was dem Einen tröstlich dünkt, dem Andern trostlos erscheint! Die, welche das Freien gern, womöglich noch im Himmel, fortsetzen möchten, würden gewiß Jesu Ausspruch: In der Auferstehung werden sie weder freien, noch sich freien lassen***), sehr untröstlich finden. Aber hätten sie darum ein

---

*) S. Cranz, „Historie von Grönland" (Barby 1765), S. 258 fg.

**) Eine Sammlung der verschiedenen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode findet man in C. W. Flügge's „Der Himmel der Zukunft" (Altona, Hammerich, 1804).

***) Matth. 22, 30.

Recht, Jesu Lehre vom Jenseits eine irreligiöse zu nennen?

Die Relativität des Trostbegriffs macht es nothwendig, wenn über Trostlosigkeit und infolge dessen über Irreligiosität einer Weltanschauung geklagt wird, vor allen Dingen zu untersuchen, welcher Art der Trost ist, den die so Klagenden begehren; ob ihr Trostbedürfniß ein sittliches oder ein egoistisches, ein heiliges oder fleischliches ist. Der wahre Maßstab, woran die Güte und der Werth einer Religion zu messen, ist überhaupt nicht die Tröstlichkeit, sondern die Sittlichkeit.

Legst du diesen Maßstab an, so wirst du finden, daß nicht sowol dieses den Werth einer Religion bestimmt, ob sie theistisch oder pantheistisch ist, sondern dieses, ob der Gott, den sie statuirt, ein sittliches oder unsittliches, ein heiliges oder unheiliges Wesen ist. Nicht der dogmatische, sondern der ethische Gegensatz ist der schärfste, der die Religionen trennt. Dogmatisch auf gleichem Boden stehende Religionen wie die theistischen, einen extramundanen, persönlichen Gott statuirenden, können doch in ethischer Beziehung einen sehr scharfen Gegensatz gegeneinander bilden, je nachdem ihr weltschöpferischer Gott, wie im eudämonistischen Judenthum, den Menschen nur zu irdischer Glückseligkeit gemacht, und

Wohlergehen und langes Leben ihm als Lohn der Tugend verheißen; oder je nachdem er, wie im Christenthum, den Menschen zur Heiligkeit geschaffen hat, auf daß er vollkommen werde, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Andererseits können Religionen, die auf dogmatisch sehr verschiedenem Boden stehen, deren die eine pantheistisch, die andere theistisch ist, doch in ethischer Hinsicht eine größere Verwandtschaft zueinander haben als jene, die dogmatisch zu derselben Familie gehören. Denn gibt es nicht pantheistische Religionen, die in gleicher Weise reine Menschenliebe, Selbstverleugnung und Aufopferung predigen wie das Christenthum?

Nicht also darauf kommt es für den Werth der Religion an, ob an einen außerweltlichen oder innerweltlichen Gott geglaubt wird, sondern darauf, wie der, sei es außerweltliche oder innerweltliche Gott moralisch beschaffen ist, an den man glaubt. Durch die Klage über Trostlosigkeit der pantheistischen Weltanschauung wollen wir uns daher nicht mehr imponiren lassen.

Vierzehnter Brief.

Den eigentlichen und wahren Grund des gläubigen horror vor dem pantheistischen immanenten Gott, das eigentliche Interesse des Festhaltens an dem persönlichen extramundanen Gott und des Gefühls der Gottverlassenheit, das den Gläubigen beschleicht, wenn man ihm diesen raubt, hast du, werther Freund, selbst schon enthüllt, indem du gefragt, ob sich denn zu dem metaphysischen Urwesen aller Dinge beten und Hülfe in der Noth von ihm erwarten lasse; ob es denn ein Ohr habe, um die Stimme des Flehenden zu vernehmen, und ob es wandelbar sei, um sich zu seinen Gunsten bestimmen zu lassen? Daß die menschliche Bestimmbarkeit, die der Gläubige dem

persönlichen Gott beilegt, dieser anthropomorphistische Charakter es ist, weshalb der persönliche Gott sein Gemüth befriedigt, während der metaphysische es kalt läßt und es abstößt, kannst du auch schon daraus entnehmen, daß der Gott des rationalistischen Theismus, d. i. des Deismus, der nicht, wie der Gott des Supranaturalismus die gesetzmäßige Weltordnung durchbricht, sondern der nur dazu da ist, um am Anfang die Welt zu erschaffen, dann aber, nachdem sie einmal erschaffen ist, sich zur Ruhe setzt und die Welt sich nach den ihr eingepflanzten unabänderlichen Gesetzen entwickeln, sie abschnurren läßt wie eine aufgezogene Uhr, — daß, sage ich, dieser der Weltentwickelung nur von außen zusehende und sich nicht innerlich einmischende und betheiligende Gott das gläubige Gemüth ebenso wenig befriedigt als der pantheistische, immanente Weltgott. Der Gott des Deismus in seiner jenseitigen, unnahbaren, über alles Menschliche unendlich erhabenen Ferne, erscheint, trotz seiner Persönlichkeit, doch dem gläubigen Gemüth ebenso kalt und herzlos, wie der unpersönliche, in der Welt werdende und sich entwickelnde pantheistische Gott. Nicht also die Persönlichkeit schon als solche ist es, was dem Gläubigen an Gott genügt, sondern es muß eine mensch-

lich wandelbare, bestimmbare, zugängliche Persönlichkeit sein, keine stoisch apathische, die den Angelegenheiten der Menschen und ihren Schicksalen theilnahmlos zusieht, die Welt gesetzmäßig ihren Gang gehen lassend, ob auch das menschliche Herz darüber breche. Mit Recht daher, vom gläubigen gemüthlichen Standpunkte, findet der Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" einen großen Mangel des aufgeklärten rationalistischen Theismus darin, daß er mit der Persönlichkeit Gottes nicht Ernst macht. Dieser aufgeklärte Theismus „will den Namen ohne die Sache oder die Sache ohne die Consequenzen. Die Anthropomorphismen in der Bibel und im Koran erfüllen ihn mit Entsetzen, und zwar nicht blos soweit sie Gott beschränkt persönlich darzustellen scheinen — darin hätte er Recht — sondern soweit sie mit der Persönlichkeit überhaupt Ernst machen. Gott ist ihm allerdings allgerecht, allbarmherzig, allgütig. Wenn aber der Bauer im Geist der Bibel sich vor dem Zorn Gottes fürchtet, wenn er durch sein Gebet die Stimmung Gottes zu erweichen, durch seine Besserung den Rathschluß Gottes zu verändern hofft, dann ruft der aufgeklärte Theist Zeter über den Aberglauben, womit das gemeine Volk Gott

auf seine Stufe herabziehen und Person gegen Person mit ihm verkehren zu können glaubt. Eine Person aber ohne wirkliche persönliche Eigenschaften, ohne Leben, ohne Bewegung, ohne Wandel, ohne Affecte, ist keine Person — sie ist ein leeres Gedankenbild. Entweder existirt Gott nicht, oder die Beilegung menschlicher Eigenschaften an Gott, soweit der Mensch als höchster Ausdruck der Persönlichkeit von sich auf eine unendliche Persönlichkeit zurückschließen kann, muß vollständig und unumwunden anerkannt werden". (S. 37.)

An einer andern Stelle sagt derselbe Kritiker, Niemand, der von Herzen an Gott glaube, werde sich Gott jemals so vorstellen, wie der aufgeklärte Theismus ihn haben will. Gott sei zwar auch nach dem letztern das ewige Leben. „Was ist aber das Leben? Eine Entwickelung, ein Wechsel von Ruhe und Bewegung, eine Reibung von Gegensätzen, ein fortwährender und doch jeden Augenblick sich wandelnder Fluß. Das Leben des (rationalistisch) theistischen Gottes dagegen schließt alle Zeit und allen Wandel aus; beständig in sich gleich, in wechselloser Monotonie durch die unabsehliche Ewigkeit verharrend, ist es das gerade Gegentheil Dessen, was wir als Leben empfinden." Gegen die rationalistische Zu-

rückweisung des alttestamentlichen Gottes, weil dieser Gott wirklich lebt, sich wirklich regt und bewegt, ja sich trotz seiner Heiligkeit untersteht, selbst seine Affecte und Launen zu haben, gegen diese Zurückweisung bemerkt der Kritiker: „Was thut denn aber der (rationalistisch) theistische Gott, und wer ist er eigentlich? Ein Geist, der in abgeschlossener Vollkommenheit sich selbst genügt, der mit sich selbst nichts zu thun hat, der sich nicht einmal seiner selbst zu freuen vermag, weil er keinen Fortschritt machen kann, der in sich keine Zeit und also auch keinerlei Veränderung hat......: ein solcher Geist ist ein dem gesunden Gefühl unfühlbares Wesen." Lessing habe diesem Gefühl das rechte Wort gegeben, indem er gesagt, die Vorstellung eines ewig seligen persönlichen Gottes errege ihm nur die Vorstellung einer unerträglichen Langeweile. „Ein Gott, der nichts von Dem in sich trägt, was unser Herz und unsere Sinne erregt, was uns in Spannung versetzt, uns mit Einem Wort leben macht, und der gleichwol das höchste Leben sein soll, ist ein leerer Begriff, ein Schatten, ein Popanz, aber nicht, was die echte Religion zu allen Zeiten von ihrem Gott gewollt hat: ein lebendiger Gott." (S. 64.)

Mit diesen Worten hat der Kritiker des „Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" in

der That die wahren Motive des Glaubens an den persönlichen Gott enthüllt. Dieselben Vorwürfe, die vom gläubig gemüthlichen Standpunkte den immanenten pantheistischen, nach ewigen ehernen Gesetzen wirkenden Gott treffen, daß dies ein abstracter und gefühlloser Gott sei, treffen im Grunde genommen auch den rationalistisch theistischen Gott der die Welt, nachdem er sie einmal geschaffen, ihren natürlichen gesetzmäßigen Weg laufen läßt, ohne jemals persönlich zu erscheinen und unmittelbar sich kundzugeben. Pantheismus und Deismus oder rationalistischer Theismus sind dem gemüthlich Gläubigen ein gleicher Gräuel; denn seine gemüthlichen Bedürfnisse finden sowenig bei letzterm als bei ersterm ihre Rechnung. Zu dem rationalistisch-theistischen Gott ist es ebenso unnütz und überflüssig zu beten als zu dem immanenten, pantheistischen.[11])

Es bleibt also bei Dem, was ich schon gesagt habe: sollen bei der modernen, philosophisch und naturwissenschaftlich gebildeten Weltanschauung, die nichts weiß von einem alttestamentlich bestimmbaren, wandelbaren, persönlich erscheinenden und Wunder verrichtenden Gott, noch religiöse Bedürfnisse ihre Befriedigung finden, so werden es andere sein müssen als die, zu deren Gunsten eben jener per-

sönliche Gott erfunden worden. Welche religiöse Bedürfnisse nun es sind, die bei der neuen Weltanschauung ihre Rechnung finden, das eben will ich dir in meinen folgenden Briefen zu entwickeln versuchen.

Funfzehnter Brief.

Du wirst dich erinnern, daß ich in einem meiner frühern Briefe, als ich dir meinen Begriff von Religion entwickelte, unterschied zwischen derjenigen Definition der Religion, welche die factisch existirenden Religionen, und derjenigen, die ein Ideal von Religion zugrunde legt. Die erstere bestimmt die Religion nach Dem, wie sie ist, die letztere nach Dem, was sie sein soll.

Die religiösen Bedürfnisse nun, welche factisch existirenden Religionen zugrunde liegen, können unsittliche sein, und es kann daher kommen, daß mit factisch existirender Religiosität sich Unsittlichkeit paart, daß ein im Sinne einer bestimmten positiven Religion sehr gläubiger und frommer Mensch den=

noch, vom rein moralischen Standpunkt aus betrachtet, ein sehr unsittlicher Mensch ist. Oder wirst du es etwa für sittlich halten, wenn in majorem Dei gloriam blutige Menschenopfer gebracht und die Ketzer auf Scheiterhaufen verbrannt werden? Solange der Religiöse noch glaubt, daß dergleichen Handlungen*) Gott wohlgefällig sind, — und dies wird geschehen, solange der Gott, an den er glaubt, nur das Ebenbild seines eigenen intoleranten, fanatischen, eifer- und rachsüchtigen Gemüths ist, — solange muß natürlich ein Riß zwischen Religiosität und Sittlichkeit sein. In den Religionen, wie sie *sind*, können also Frömmigkeit und Sittlichkeit auseinanderfallen.

Definirst du dagegen die Religion nicht nach Dem, was sie *ist*, sondern nach Dem, was sie sein *soll*, so wirst du finden: Religiosität ist von Moralität untrennbar, und du wirst die Frage: kann ein unsittlicher Mensch religiös sein? oder die andere Frage: kann ein sittlicher Mensch irreligiös sein? *verneinen*. Denn an sich sind Religiosität und Sittlichkeit ein und dieselbe Sache, nur von

---

*) Auch die feinern und kleinern Qualen, denen man in unserer Zeit die von der orthodoxen Kirche Abgefallenen aussetzt, gehören in die Kategorie solcher Handlungen.

zwei verschiedenen Seiten angesehen, jene nämlich von Seiten des Gemüths, was diese von Seiten des Willens ist. Von diesem Standpunkt aus wirst du mir einräumen, daß wahrer Glaube von echter Liebe unzertrennlich ist, daß wo Egoismus herrscht, auch kein wahrer Glaube sein kann. Egoistischer Natur nun aber sind die religiösen Bedürfnisse, die der Gläubige in der pantheistischen Weltanschauung, welche keinen andern Gott als das immanente Wesen der Welt kennt, nicht befriedigt findet. Die sittlich religiösen Bedürfnisse finden auch bei dieser Weltanschauung ihre Rechnung, wenn nur das immanente Wesen der Welt teleologisch-moralisch gefaßt wird. Du könntest freilich einwenden, das Bedürfniß des Gläubigen, mit seinem Gott persönlich zu verkehren, bleibe, auch wenn er diesen Gott nicht egoistisch, wie die Juden, zum bloßen Diener seiner irdischen Wünsche und Gelüste mache, auch wenn er sich zu ihm nicht in ein Vertragsverhältniß setze, in welchem er für die Erfüllung der göttlichen Gebote ein bestimmtes Quantum götlicher Gegenleistungen stipulirt. Der christliche Gott, kannst du sagen, ist auch ein persönlicher und doch kein Glückseligkeitsdiener. Im christlichen Theismus habe der Gläubige nicht das Bedürfniß, von Gott für geleistete Dienste belohnt zu werden, noch auch habe er das Be-

dürfniß, sich als Glied eines auserwählten Volkes zu wissen, das vor allen andern Völkern von Gott bevorzugt wird, doch aber thue es seinem Gemüthe wohl, sich vom allliebenden Vater aller Menschen auf seiner Laufbahn väterlich vorsorglich geleitet und unterstützt, sich in dem schweren Ringen nach einem heiligen Ziele von Oben gestärkt und, ob auch das Fleisch schwach und die Werke mangelhaft, doch, wenn nur der Geist willig sei, von Gott eben nur nach dem Geiste gerichtet und so sich mit ihm versöhnt, die Sünde aber vergeben und vergessen zu wissen. Diese Art, sich zu Gott in ein persönliches, kindliches Verhältniß zu setzen, dieses Bedürfniß, sich von Gott geleitet, geschützt, gekräftigt und geliebt zu wissen, sei doch wahrlich nicht unsittlich, nicht egoistisch. Von einem solchen persönlichen Verhältniß könne aber im Pantheismus nicht die Rede sein.

Ich gebe dir gern zu, daß das beschriebene kindliche Verhältniß ein *sittliches* ist. Aber was daran das Wesentliche und Berechtigte ist, das, behaupte ich, findest du auch in der pantheistisch-philosophischen Weltanschauung gewahrt, obgleich in dieser das *persönliche* Verhältniß des Menschen zu Gott, da das endliche Wesen zu dem unendlichen, in welchem es als Glied inbegriffen ist, doch nicht wie Du zu Du stehen kann, wegfällt. Nur die

Form, in der hier das sittlich-religiöse Bedürfniß befriedigt wird, ist eine andere als im christlichen Theismus. Aber die Form ist auch nicht das Wesentliche an der Sache, wie du sogleich sehen wirst.

Was zuerst das religiöse Bedürfniß betrifft, sich von einer allliebenden Vorsehung geleitet zu wissen, so kommt es doch eben nur darauf an, sich als Glied einer Welt zu wissen, die nicht dem Zufall entsprungen und preisgegeben ist, sondern von einer zweckmäßig gestaltenden und ordnenden Macht durchwaltet wird, welche jedem Wesen seine bestimmte Stelle, seinen Ort und seine Zeit angewiesen, sowie auch die Mittel und Bedingungen zur Verwirklichung seines Zwecks innerlich und äußerlich angelegt hat. Ob aber dieses die Welt so gestaltende und ordnende Wesen ein persönliches oder unpersönliches, ein außer- oder innerweltliches sei, das ist eine rein theoretische Frage, die für das religiöse Bedürfniß, für welches es nur darauf ankommt, daß, aber nicht wie die Vorsehung walte, ganz gleichgültig ist. Daß aber eine Vorsehung im Universum walte, in der auch für das geringste Wesen gesorgt ist, lehrt ja der teleologische Pantheismus der Neuern, der nicht, wie der spinozistische, den Zweckbegriff für eine bloße Fiction erklärt, sondern

die Welt als, wenngleich nicht zu und nach einem äußern Zweck geschaffen, doch als durch einen immanenten Zweck durchgeistet betrachtet. Nur im atomistischen Materialismus, der die Weltordnung auf mechanisch-chemische Weise erklärt, ist keine Stelle für Das, was wir mit dem anthropomorphischen Namen Vorsehung bezeichnen, für das Walten eines immanenten Zwecks. Aber ich habe auch nirgends gesagt, daß bei der atomistisch-materialistischen Weltanschauung die religiösen Bedürfnisse ihre Befriedigung finden. — Im teleologischen Pantheismus wird so gut als im christlichen Theismus das religiöse Bedürfniß, Gott als den Vater aller Menschen, der Alle mit gleicher Liebe umfaßt, zu wissen, befriedigt, wenngleich wieder in anderer Form als im Theismus. Der Vater aller Wesen ist nach dem Pantheismus nämlich das immanente Urwesen der Welt und dieses erkennt die Individuen an und liebt sie, denn es erscheint ja in der menschlichen Gattung und diese wiederum in den Individuen und will in ihnen leben. Sowie das Lebensprincip des organischen Leibes um jedes seiner Glieder besorgt ist und jedes zu erhalten sucht, weil es ein jedes braucht, so auch das immanente Princip der Welt um jedes seiner Glieder; wenngleich es, ähnlich wie das Lebensprincip des Leibes, nicht jedes gleich hoch-

stellt, nicht in jedem gleiche Kräfte und Functionen entwickelt, nicht jedes gleich unmittelbar will, sondern die Einen nur um der Andern willen.

Du kannst nur dann diese Anschauung von der göttlichen Vorsehung und Liebe als ungenügend für das religiöse Bedürfniß erklären, wenn du diesem das Recht einräumst, eine aparte, extraordinäre Vorsehung und Liebe, als die in den ursprünglichen Gesetzen der Weltordnung liegende, zu beanspruchen. Solche Ansprüche auf eine übernatürliche, wunderbare, die Gesetze des Naturlaufs zu Gunsten Einzelner oder eines Volks suspendirende göttliche Vorsehung und Liebe finden sich wirklich in positiven Religionen; aber ich erkläre sie für egoistisch und folglich für unsittlich. Der sittlich Religiöse fügt sich ganz in Gottes Willen, beansprucht also nichts Apartes für sich, verlangt nicht, daß sich die ganze Welt um ihn drehe, sondern ist zufrieden mit der Stelle, die ihm der Vater aller Wesen im Ganzen angewiesen, und weiß sich von ihm geliebt, auch wenn er nur ein beschränktes Maß von Kräften und von Gütern erhalten hat. Ihm genügt es, sich als ein Glied dieses Ganzen und als nach seinem Theile mitwirkend zu dem Zweck des Ganzen zu wissen; ihn erhebt das Gefühl, daß Gott auch

ihn braucht. Für solchen demuthvollen und dabei doch sich erhoben fühlenden Glauben wüßte ich aber nicht, was die pantheistische Weltanschauung Verletzendes enthielte. Im Wesen der Sache ist es Dasselbe, ob ich glaube, Gott habe die Welt zu seiner Ehre geschaffen, und jede Gattung innerhalb der Welt und jedes Individuum wirke auf die ihm angewiesene Weise mit zur Verwirklichung der Ehre Gottes; oder, Gott erscheine in der Welt und vollende sich in ihr. In beiden Systemen ist doch immer nur Gott der eine und letzte Zweck von Allem, das Ganze und nicht ein Theil, der Gesammtorganismus und nicht ein Glied.

Was hilft es denn auch dem egoistischen, das eigene Ich oder die eigenen Glaubensgenossen zum Zweck der Welt machenden Theismus, daß er sich einen Gott fingirt, wie er ihn braucht? Die Welt geht doch ihren Gang, ob das religiöse Bedürfniß des Egoisten mit der untergeordneten Rolle, die ihm im Weltgange angewiesen ist, zufrieden ist oder nicht. Richteten die Gläubigen daher ihre religiösen Bedürfnisse nach der Weltordnung ein, anstatt zu verlangen, daß diese sich nach ihnen richten soll, so würden ihre Klagen aufhören, daß die „Weltordnung“ ein kalter, unheimlicher, trostloser Gott sei.

Die Klagen über das Unbefriedigende und Trostlose der modernen pantheistischen Weltanschauung sind doch nur die Klagen eines Kindes, das nicht lernen will, seinen trotzigen Eigenwillen aufzugeben und sich in den Willen des Vaters zu fügen.[12])

Sechzehnter Brief.

(An den Verfasser.)

Du hast, werther Freund, mit Recht in deinem jüngsten Briefe behauptet, daß wahre Religiosität von Sittlichkeit untrennbar sei, daß bei wahrer Religiosität ebenso wenig Unsittlichkeit, wie bei echter Sittlichkeit Irreligiosität stattfinden könne. Wie nun aber, wenn dich die Theisten beim Worte halten und dir beweisen, daß deine Weltanschauung irreligiös ist, weil sie zur Unsittlichkeit führt? Dies ist wirklich der Vorwurf, den ich neulich von einem Theisten gegen dich hören mußte, als ich ihm deine jüngsten Briefe vorlas. Der Pantheismus, sagte er, hebt allen Unterschied zwischen gut und bös auf; in ihm gilt es gleich, ob der Blitz vom Himmel fährt und einen Baum zerschmettert, oder ob ich

eine Axt nehme und meinen Nachbar todtschlage. Denn beides sei gleich sehr ein Ausfluß, eine Modification der Gottheit, und beides geschehe mit gleicher Nothwendigkeit. Wo aber Alles göttlich sei und mit gleicher Nothwendigkeit aus der Natur Gottes folge, da sei eben Alles gleich gut, oder vielmehr es höre aller Unterschied zwischen gut und bös, folglich alle Moral völlig auf, und es bleibe nur noch Physik übrig. Quietismus sei die Folge dieses Fatalismus; man müsse Alles, was geschieht, geschehen lassen, weil es ja thöricht sei, gegen die göttliche Nothwendigkeit zu streiten.

Da du dich in deiner Bekämpfung des Theismus auf den Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" berufen hattest, so berief auch er sich auf ihn und citirte mir aus dem Capitel, welches überschrieben ist: „Moralische Mängel des Pantheismus", eine Stelle, in der gesagt ist, daß alle Moral in dem pantheistischen System im Grunde nur trotz des Systems existire, weil es den Quell aller Moral, die freie Persönlichkeit aufhebt. „Wir existiren nach ihm allerdings wirklich, aber nicht als wir selbst, sondern nur als Theile eines fremden Organismus. Wir glauben etwas für sich selbst Bestehendes zu sein, sind aber in Wahrheit nur Stücke des Makrokos-

mus; wir scheinen uns selbst zu bewegen, selbst zu bestimmen, bestimmen uns aber in der That sowenig selbst, als meine Hand und mein Fuß sich selbst bestimmt. Was in mir denkt und spricht, ist das Welt-Ich; ich selbst bin blos die Maske, unter der es agirt, und die sich durch eine seltsame Illusion für ein eigenes Wesen hält. Jede Freiheit und Verantwortlichkeit hört damit auf. Die Liebe, womit wir Gott und den Nächsten lieben, ist die Liebe, womit Gott sich selbst liebt; unser Selbstbewußtsein das Bewußtsein, womit er sich seiner selbst bewußt wird. Der Mensch, der seinen Mitmenschen ermordet, folgt wie das Raubthier dem Triebe der Natur, die sich in ihm gerade in dieser Modification verkörpert hat und ihr gemäß aus ihm heraus handelt. Die Gesellschaft ist ihrer Sicherheit wegen genöthigt, ihn zu beseitigen, obwol er an seinem Verbrechen im Grunde sowenig schuld ist als Andere an ihren Tugenden; er wird, wie Spinoza sagt, «gleich einem tollen Hunde, zwar unschuldig, doch mit Recht verurtheilt». Wenn der moderne Pantheist trotzdem die Moral ausübt, so thut er es, weil die menschliche Natur trotz aller Theorie unwillkürlich an ihrer Selbstbestimmung festhält, aber nicht infolge seiner Theorie." (S. 13.)

Da hast du die Bescherung! Der Pantheismus hebt die Moral auf, folglich — nach deiner eigenen Lehre der Unzertrennlichkeit von Religion und Moral — auch die Religion. Ich bin begierig, wie du dich hiergegen rechtfertigen wirst. Du mußt es aber, wenn du nicht den Vorwurf auf dir sitzen lassen willst, dich durch deine eigene Theorie geschlagen zu haben. Diesen Triumph wirst du doch dem Theisten nicht lassen? Ich weiß wol, daß ihm Spinoza erwidern würde: Gut, bös, Ordnung, Confusion, Schönheit, Häßlichkeit und dergleichen Begriffe seien nur Weisen der Einbildung (imaginandi modos) und bezeichneten nur die Art und Weise, wie sich der Mensch, der Alles nur auf sich bezieht, glaubend, Alles sei nur für ihn da, sich von den Dingen afficirt fühlt, keineswegs aber seien es reale Prädicate der Dinge.*) Und was die Freiheit betrifft, so würde Spinoza erwidern: Der Stein, wenn er Bewußtsein hätte, würde glauben, freiwillig zu fliegen. Die menschliche Freiheit, deren Alle sich rühmen, bestehe allein darin, daß sie sich ihres Willens bewußt, der Ursachen hingegen, von denen sie bestimmt werden, unbewußt sind.**)

---

*) Spinoza, „Ethik", im Anhang zum ersten Theil.
**) Spinoza im 62. Briefe.

Doch glaubst du, daß eine solche Antwort im Stande wäre, einen Theisten zu überzeugen? Würde sie ihn nicht vielmehr in seiner Beschuldigung, daß der Pantheismus die Moral aufhebe und folglich mittelbar auch die Moralität untergrabe, nur bestärken? — Also heraus mit deiner Rechtfertigung!

Siebzehnter Brief.

Dacht' ich's doch, werther Freund, daß über meinen letzten Brief sich ein Gewitter zusammenziehen würde. Der trotzige Eigenwille, den ich zuletzt dem Theismus wegen seiner Klagen über die Trostlosigkeit der pantheistischen Weltanschauung vorwarf, mußte wol deinen Theisten zur Gegenbeschuldigung herausfodern. Meine Erklärung, daß es nur der sich nicht aufgeben, auf sich nicht verzichten wollende Egoismus sei, dem die Herabsetzung des Einzelnen zu einem Gliede des Ganzen irreligiös erscheine, mußte den Sturm gegen mich heraufbeschwören, der mich mit Einem furchtbaren Schlage vernichten sollte.

Doch ich erhebe mein Haupt noch unversehrt; der Schlag ist wirkungslos von mir abgeprallt.

Was zuerst jene entsetzliche Anklage betrifft, daß dem Pantheisten der Mord eines Menschen durch einen Menschen nicht mehr zu bedeuten habe als die Zerstörung eines Baumes durch den Blitz, daß überhaupt im Pantheismus aller Unterschied zwischen gut und bös aufhöre, weil Alles gleich göttlich sei; so fühlt sich mein Pantheismus, den ich zum Unterschiede von dem spinozistischen, welcher ein rein physischer ist, als einen ethischen bezeichnen will, davon durchaus nicht getroffen. In meinem Pantheismus hat die strengste Moral statt, und ich sehe durchaus nicht ein, warum aus dem Satze: „das ewige Urwesen ist der Welt immanent, alles Endliche ist nur Erscheinung des Einen Allumfassenden" — folgen soll, daß Alles gleich gut und gleich werthvoll ist. Mich schmerzt das physische und moralische Uebel nicht minder als den gläubigen Theisten, und ich fühle nicht minder tief das Bedürfniß von beiden erlöst zu werden. Aber dennoch sehe ich mich im Denken nicht genöthigt, das All-Eine (ἓν καὶ πᾶν), diesen pantheistischen Gott aufzugeben.

Das Gleichniß vom Organismus mag dir meine Weltanschauung verdeutlichen. Der Mikrokosmos mag dir erläutern, wie der Makrokosmos als Eins und Alles gedacht, und doch in ihm

ein Unterschied gemacht und den verschiedenen Gebieten und Erscheinungen ein verschiedener Werth beigelegt werden kann. Ist nicht das menschliche Individuum eine Einheit, ist sein Grundwesen ihm nicht immanent und umfaßt es nicht alle Kräfte und Triebe, alle Organe und Functionen, die in ihm beschlossen sind? Alles am Individuum gehört ihm ja an, ist eine Manifestation des Einen in ihm erscheinenden Ursprünglichen, das sein Wesen ausmacht. Und doch wirst du nicht Allem gleichen Werth und gleiche Dignität zuschreiben. Die Nägel an den Fingern und die Haare auf dem Kopfe beschneidest du und wirfst die abgeschnittenen Theile weg; einen Schnitt in andere Theile des Körpers aber, in denen der Herd des Lebens ist, wirst du dich wohl hüten zu machen oder zuzulassen. Ein Bein kannst du verlieren, ohne das Leben aufzugeben, das Herz oder Gehirn nicht. Physisch-thierische Triebe in dir sind so gut deine Triebe wie moralisch-humane; und doch räumst du jenen nicht gleiche Rechte ein wie diesen, sondern ordnest jene diesen unter und opferst sie ihnen nöthigenfalls auf.

Wie nun im Mikrokosmos Alles in Einem ist und doch nicht Alles von gleichem Werth, nicht Alles gleich edel, gleich gut, gleich wesentlich, gleich berechtigt, so auch im Makrokosmos. Dieser ist zwar

Eins und Alles, und darum ist die Welt als Ganzes, wie ich schon früher gesagt habe, sich selbst genug, das allmächtige Urwesen in sich tragend; aber daraus folgt nicht, daß alle Welterscheinungen und alle Weltgebiete gleich gut, gleich göttlich, gleich berechtigt, gleich wesentlich sind. Wie ich an dem Menschen unterscheide, was er selbst ist, d. h. was sein innerstes Wesen ausmacht, und was nicht er selbst, sondern was nur an ihm ist, gleichsam ein Nicht-Ich am Ich*), so unterscheide ich am Weltwesen, am pantheistischen Gott, was es selbst innerlichst ist und was es nur an sich hat, aber nicht ist.

Mit dieser Unterscheidung vermeide ich die beiden Fehler und Einseitigkeiten des Gott verendlichenden, jenseit der Welt setzenden Theismus und des Gott entheiligenden, entsittlichenden Pantheismus. Der Theismus, um die Heiligkeit Gottes festzuhalten, sondert ihn ganz von der Welt ab und schiebt die Schuld des Bösen, Unsittlichen, Unheiligen — freilich im Widerspruch mit der Unendlichkeit, Allge-

*) Wenn ein guter und friedliebender Mensch zum Zorne gereizt wird und in diesem ein Unrecht begeht, so sagen wir, annehmend, daß er gegen seinen eigenen Willen gefehlt hat: das war nicht er selbst, sein besseres Ich, sondern sein Nicht-Ich, seine sinnliche Natur.

genwart und Allmacht Gottes — auf den Willen des Menschen oder gar eines Teufels; er hebt also, um des ethischen Gegensatzes willen, die metaphysische Einheit auf. Der spinozistische Pantheismus hingegen, an der unendlichen Einheit Gottes festhaltend, hebt den ethischen Gegensatz auf und erklärt ihn für eine inadäquate Idee.

Soll daher beiden Foderungen, der ethischen und der metaphysischen genügt, soll weder die Unendlichkeit Gottes auf Kosten seiner Heiligkeit, noch diese auf Kosten seiner Unendlichkeit festgehalten werden, so müssen beide Eigenschaften in einem ethischen Pantheismus verbunden werden, einem Pantheismus, der zwar nichts aus dem Einen Unendlichen herausfallen, sondern Alles in ihm beschlossen sein läßt, der aber zugleich in dem Einen Unendlichen das physische Gebiet von dem moralischen wohl unterscheidet und jenes diesem ebenso unterordnet wie im Mikrokosmos Mensch die sinnliche der sittlichen Natur.

Wie der Mensch weder ein absolut gutes noch ein absolut böses Wesen ist, weder ein fertiger, vom Himmel gefallener Heiliger, noch ein in Grund und Boden verderbter, zu allem Guten unfähiger Sünder, sondern eine Doppelnatur, ein sinnlich-sittliches Wesen, in welchem die sinnliche, egoistische Natur

zwar, sowie er ins Leben tritt, unmittelbar die Herrschaft hat, aber, da sie nicht sein tiefstes innerstes Wesen ausmacht, nur dazu da ist, um von der sittlichen Natur überwunden und in ihren Dienst genommen zu werden: ebenso stelle ich mir die Welt im Großen und Ganzen vor. Ich fasse sie weder mit Leibniz optimistisch, noch mit Schopenhauer pessimistisch auf, obgleich ich mit Letzterm das ἓν καὶ πᾶν festhalte, sondern als ein Doppelwesen, in welchem unmittelbar zwar die Entzweiung, das Uebel, das Böse herrscht, aber da die Einheit, das Gute, die Harmonie ihr tiefstes Wesen ausmacht, fortgehend von dieser in immer höherm Grade überwunden wird. Willst du also das immanente Wesen der Welt Gott nennen — und der Pantheismus kennt keinen andern Gott — so wirst du sagen: Gott ist kein absolut fertiges, ein für alle mal vollendetes, ruhendes, sondern ein lebendiges, kämpfendes, werdendes Gutes; mit dem Uebel und dem Bösen in der Erscheinung behaftet, ist er seinem Wesen nach progressiv thätig, es zu überwinden, den Haß durch die Liebe zu vertilgen, die Disharmonie in Harmonie aufzulösen.

Mit diesem Pantheismus besteht auch der christliche Gegensatz zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade fort, und die Erlösungs-

bedürftigkeit findet nicht minder ihre Stelle in ihm als die Erlösungsfähigkeit. Das Reich der Natur ist das Reich der Entzweiung der Erscheinungen, der Selbstsucht, des Uebels und des Bösen. Das Reich der Gnade ist das Reich der Einheit, der Harmonie, des Guten und der Liebe. Von ersterm bedarf nicht etwa blos der Mensch, sondern die ganze Natur erlöst zu werden, kann aber natürlich nicht durch dasselbe Princip, welches der Grund der Entzweiung ist, erlöst werden, sondern nur durch das höhere, welches relativ, im Verhältniß zu dem der Entzweiung, als ein übernatürliches erscheint, sodaß seine Wirksamkeit von dem in der Entzweiung befangenen Menschen wie eine durchbrechende Gnade empfunden wird, aber darum kein außerweltliches Princip im Sinne des theologischen Supranaturalismus ist.

Du siehst also, wie auch im Pantheismus, wofern derselbe nur ein ethischer ist, der christliche Gegensatz zwischen dem ersten und zweiten Adam, die Anerkennung der natürlichen, als Erbsünde sich fortpflanzenden Sündhaftigkeit des erstern und das Bedürfniß der Erlösung von derselben durch den zweiten, in der Wiedergeburt, sehr wohl bestehen kann. Nur wird erstens dieser Gegensatz im ethischen Pantheismus ganz allgemein gefaßt, als Ge-

gensatz nicht zweier Personen (Adam und Christus), sondern als Gegensatz zweier Principien; zweitens wird dieser Gegensatz nicht zu einem Dualismus zwischen inner und außerweltlichen Mächten gesteigert, sondern als ein innerweltlicher gefaßt. Ich sehe aber durchaus nicht ein, daß mit dieser veränderten Fassung dem religiösen Bedürfniß Abbruch geschieht. Denn ein wahrhaft religiöses Bedürfniß kann es doch nur sein, den Gegensatz überhaupt anzuerkennen, aber nicht daraus einen der Vernunft widersprechenden Dualismus zwischen einem nur bösen, natürlichen, diesseitigen und einem nur heiligen, übernatürlichen, jenseitigen Princip zu machen.

Der Theismus ist, wie die in deinem letzten Briefe gegen mich gebrauchte „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" sehr gut zeigt, unfähig, das Böse zu erklären. „Das Urwesen, welches die Welt geschaffen hat, ist ein von vornherein Fertiges, in sich Abgeschlossenes, vollendet Heiliges. Das Böse steht in der Welt als ein Fremdes, auf unerklärliche Weise Eingeschlepptes da. Es kommt nicht von Gott, dem schlechthin Guten. Nicht von der Materie, denn diese ist weder gut noch böse. Nicht aus dem menschlichen Geist an sich, denn dieser ist als Ebenbild des göttlichen ursprüng-

lich rein, wie der göttliche. Woher kommt es also und worauf gründet sich die Foderung des Schöpfers, es zu überwinden?" Die theistische Erklärung aus dem Misbrauch der Freiheit, sagt der Verfasser, gebe keinen wirklichen Aufschluß. Denn die Freiheit des endlichen Geistes könne, da derselbe Abbild des göttlichen sei, nur Nachahmung des göttlichen sein. „Der Mensch kann diese Freiheit nur besitzen, weil Gott selbst sie besitzt, oder mit andern Worten: der Gegensatz, in den ihn Gott gestellt hat, muß in Gott selbst sein. Einen solchen Gegensatz in Gott weist der Theismus zurück. Die Freiheit seines Gottes schließt jede Wahl zwischen gut und böse, jede Selbstbeherrschung aus; sie besteht einfach darin, daß Gott von vornherein mit Nothwendigkeit gut ist. Zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen fehlt also jede moralische Analogie, und damit ist auch jede Lösung des Räthsels abgeschnitten." Dann zeigt der Kritiker des Gottesbegriffs weiter, wie übel es im Theismus mit der göttlichen Gerechtigkeit bestellt ist. „Gott, der ewig sich Gleiche und Heilige, der in sich selbst nichts zu überwinden hat und dem das Gute keinerlei Anstrengung kostet, weil er nicht anders als gut sein kann — diesem hat es gefallen, uns, seine Geschöpfe, in eine Wahl zwischen gut und bös — in

eine Versuchung hineinzustellen, über die wir gestrauchelt sind. Er, der von den Reizungen der Materie, von einem Kampf innerer Gegensätze nicht das Mindeste weiß, er verlangt von uns, dem lebendigen Spiel schneidender Gegensätze, daß wir — «vollkommen sein sollen, wie er vollkommen ist», — «heilig, weil er heilig ist». Wo ist da Gerechtigkeit, wo auch nur Billigkeit?'

Die Ausflucht des Theismus, Gott habe den Menschen zu seinem Besten in den Gegensatz von gut und bös gestellt, weil eine Unschuld, welche nicht sündigt aus Unfähigkeit zu sündigen, keinen Werth hat, sondern nur die siegreich aus dem Kampf hervorgehende — beantwortet der Kritiker damit: Gott hätte demnach in seiner Weisheit eingesehen, daß die wahre moralische Vollkommenheit nicht in einer von vornherein fertigen Vollendung, sondern in einer den Gegensatz überwindenden Vervollkommnung besteht. Wenn aber Gott dieses einsah, so muß es ja auch so sein, vor allem bei ihm so sein, der das Urbild aller Vollkommenheit ist. „Entweder hat er gegen alle Billigkeit uns eine Aufgabe gestellt, von der er für sich selbst nichts wissen will; oder er selbst ist nicht fertige Vollendung, sondern steigende Vervollkommnung. .... Dann wäre Gott aber eben jene wirkliche or-

ganische Persönlichkeit, gegen welche der Theismus protestirt; denn Selbstbeherrschung setzt einen Gegensatz im Innern voraus, der zu beherrschen ist.“ (S. 50—53.)

Dies einmal zugegeben, — und die logische Consequenz fodert, es zuzugeben — sehe ich nicht ein, warum noch gegen den Pantheismus als gegen eine die Moral aufhebende Weltanschauung protestirt wird. Läßt sich denn der pantheistische Gott nicht als ein mit einem Gegensatz behaftetes und durch steigende Ueberwindung desselben sich vervollkommnendes moralisch lebendiges Wesen denken? Und befriedigt ein solcher, den Gegensatz in sich überwindender Gott, — der noch obenein die Vernunft nicht in solche Widersprüche verwickelt, wie der theistische ein für alle mal fertige, innerlich absolut gegensatzlose Gott, der eine ihm sich widersetzende Welt gegenüber hat, obgleich dieselbe sein Geschöpf ist — befriedigt, sage ich, jener den Gegensatz in sich überwindende Gott des ethischen Pantheismus das religiöse Bedürfniß nicht besser als der theistische? Religiöses Bedürfniß kann es doch nur sein, zu glauben, daß das Uebel und das Böse nichts Absolutes, nichts Unüberwindliches sei, sondern ein, obwol in der Erscheinung Mächtiges, doch an sich, dem innersten Wesen der Welt nach Ohnmächtiges, der Herrschaft des Guten Unterworfenes ist. Dieses Be-

dürfniß findet aber bei dem von mir bezeichneten ethischen Pantheismus sicherer seine Rechnung als bei dem theistischen Glauben, daß Gott von Außen und Oben erlösend in die Welt eingreift. Ich wenigstens finde es tröstlicher, zu wissen, daß *in* der Welt gleichzeitig mit dem Uebel und dem Bösen in ihr die davon erlösenden und heilenden Mächte von Ewigkeit her wirksam sind, daß diese also im *Wesen* der Welt liegen, als die Welt absolut verderbt, aller Rettung von Innen heraus unfähig zu glauben und den Retter nur wie einen Deus ex machina aus den Wolken zu erwarten. Dieser Deus ex machina verträgt sich mit der modernen kosmischen Anschauung nicht mehr, und soll daher der Mensch, der an den extramundanen Gott nicht glaubt, damit nicht gleichzeitig auch des Glaubens an das *Heil* verlustig gehen, so muß er ja das Heil aus der Welt selbst, zwar nicht aus dem *bösen* Princip in ihr, wol aber aus dem *guten* erwarten.

Mit dem Nachweis, daß der Pantheismus den moralischen Gegensatz keineswegs aufhebt, habe ich aber zugleich auch die Beschuldigung, daß er consequenterweise zum *Quietismus* führe, widerlegt. Denn, obwol im Pantheismus das Böse allerdings als ein *nothwendiges* erkannt wird, so ist doch damit nicht gesagt, daß es *unangetastet* stehen

bleiben soll. Es wird ja, nicht minder als die Nothwendigkeit seiner Existenz, auch die Nothwendigkeit seiner Ueberwindung anerkannt, sowie vom Arzte nicht blos die Nothwendigkeit einer Krankheit, sondern zugleich auch die Nothwendigkeit ihrer Heilung erkannt wird. Im ethischen Pantheismus gilt das Böse weder als ein zufälliges, noch als ein absolut nothwendiges, sondern nur als ein relativ nothwendiges, das existiren muß, um überwunden zu werden, weil nur im Kampfe gegen das Böse das Gute sich als ein lebendiges erweist. Ein Gutes, das keinen Gegensatz zu überwinden hat, hat ja keinen Stoff seiner Thätigkeit. Der lebendige Gott muß also mit dem Gegensatze in sich behaftet sein.

Uebrigens hat schon das gegen mich gebrauchte Citat aus der „Kritik des Gottesbegriffs" den Vorwurf des Quietismus beseitigt. Denn es wurde in demselben ja von dem tollen Hunde geredet, den der Mensch seiner Sicherheit wegen erschlagen müsse. Wäre Quietismus die Consequenz des Pantheismus, dann müßte der Pantheist ja ruhig sich vom tollen Hunde beißen lassen, ohne dreinzuschlagen. Er erkennt aber sein Dreinschlagen für ebenso nothwendig als das Beißen des Hundes.

Achtzehnter Brief.

Aus meinem vorigen Briefe wirst du, werther Freund, entnommen haben, daß es einen Pantheismus gibt, der das Uebel und das Böse nicht leugnet, sondern es nur anders erklärt als der bei Erklärung desselben sich in endlose Widersprüche verwickelnde Theismus. Uebrigens konntest du auch schon aus meiner Schrift über den „Materialismus" ersehen, wie ich das Uebel, das ich dort unter den Begriff des Zweckwidrigen bringe, erkläre. Ich habe nämlich gegen den Materialismus, der mit dem spinozistischen Pantheismus darin übereinkommt, der Natur alle Zwecke abzusprechen, gezeigt, daß im Gegentheil die ganze Natur ein aufsteigendes Reich von Zwecken ist, weil in der ganzen Natur stufen=

weis einander übergeordnete Kräfte thätig sind, und, wo Kräfte wirken, da auch Streben, Trieb, Wille ist, die auf etwas Bestimmtes gerichtet sind, etwas Bestimmtes wollen, also durch einen inwohnenden, wenn auch unbewußten Zweck getrieben werden. Nun will zwar jede Kraft, jeder Trieb, jeder Wille zunächst nur das Seinige; die mechanischen Naturkräfte folgen nur ihrem Triebe, die chemischen nur dem ihrigen u. s. w. Aber die Natur im Ganzen und Großen schreitet über jede niedrigere Stufe hinaus und überwindet die niedern Kräfte durch die höhern, die unorganischen durch die organisirenden, innerhalb dieser wieder die blos vegetativen durch die animalischen und im Menschen endlich die animalischen durch die geistig-sittlichen, sodaß jede niedere Stufe zwar die Basis der nächst höhern bildet, aber nicht der eigentliche Lebenszweck derselben ist, sondern nur untergeordnetes, dienendes Mittel. „So bildet also", sagte ich, „der Wille in der Natur eine Art von Hierarchie, und nirgends ist Zwecklosigkeit wahrzunehmen. Die erscheinenden Zwecklosigkeiten und Zweckwidrigkeiten in der Natur, auf die sich der Materialismus zur Bekämpfung der Teleologie beruft, sind nur relative, nur im Streite der Zwecke vorkommende; sie rühren daher, daß in der Hierarchie der Natur die niedern Kräfte sich

nicht ohne Kampf und Widerstreben von den höhern bezwingen lassen, sondern nach ihrer eigenthümlichen Art noch fortzuwirken suchen, nachdem sie schon in die Gewalt der höhern gebracht sind. Daher die Krankheiten, Misgeburten, endlich der Tod.*) Aber im Großen und Ganzen herrscht Zweckmäßigkeit, harmonische Beziehung der niedern zu den höhern Stufen, und diese wird der Materialismus nicht hinwegklügeln können." (S. 136 fg. in meiner Schrift über den „Materialismus".)

Wie mit dem Uebel, so verhält es sich nun auch mit dem Bösen. Wie jenes nur aus einem Entgegenwirken der niedern gegen die höhern Naturkräfte, so entspringt dieses nur aus dem Entgegenwirken des niedern, egoistischen Willens im Menschen gegen den höhern sittlichen, über sein bloßes Ego hinausgehenden, ihn zu einem bloßen Gliede eines höhern Ganzen machenden.

Ich bestimme den Begriff des Bösen nicht dahin, daß ich sage, die sinnliche Natur des Menschen als solche, sein Fleisch an sich sei böse, woraus

*) Alexander von Humboldt hat diesen Kampf in seinem „Rhodischen Genius" (in den „Ansichten der Natur"), Schopenhauer in seiner „Welt als Wille und Vorstellung", Buch 2, §. 27, geschildert.

dann folgen würde, daß die Moralität in ascetischer Ertödtung des Fleisches bestehe. Mir ist kein natürlicher Trieb an sich schon böse, denn alles Natürliche, in seinen richtigen Schranken gehalten, hat ein Recht, sich zu bethätigen und zu befriedigen. Wol aber ist mir das egoistische Sichfesthalten und Bejahen der niedern sinnlichen Natur im Menschen gegen die höhere sittliche das Böse; also besteht mir auch das moralisch Gute nicht im Ertödten der fleischlichen Triebe, sondern in der richtigen Unterordnung derselben unter die sittlichen, in der Beherrschung derselben und nöthigenfalls Aufopferung für die höhern sittlichen Zwecke des menschlichen Lebens, und zwar aus Liebe zu diesen.

Nicht in dem Gelüsten des Fleisches als solchem, sondern in dem Bejahen der Gelüste des Fleisches w i d e r d e n G e i s t (diesen Gegensatz im neutestamentlichen Sinne genommen) besteht mir die Sünde. Und da der Mensch von Natur durch diese fleischliche Gesinnung beherrscht ist, so ist er auch von Natur sündhaft, und da diese sündhafte Natur sich fortpflanzt, so gibt es eine E r b s ü n d h a f t i g k e i t, wie man richtiger statt E r b s ü n d e sagen sollte. Aber da der Mensch mit der niedern, fleischlichen (fleischlich sind nicht gerade blos die roh-physischen Naturtriebe zu nennen, sondern auch die feinern egoistischen) — da, sage ich, der

Mensch mit der fleischlichen Natur zugleich die geistig-sittliche in sich trägt, gegen die jene gelüstet, so ist er kein blos durch und durch sündhaftes, jedes Heils und jeder erlösenden Kraft in sich entbehrendes Wesen; sondern er ist, von seiner höhern, sittlichen Naturseite angesehen, ein der Tugend bedürftiges und fähiges, also die Macht der Erlösung in sich tragendes Wesen; er hat keinen blos egoistischen, sondern auch einen sittlichen Willen.[13])

Was der Theismus Entzweiung des Menschen mit Gott nennt, ist nun in meinem ethisch-pantheistischen Systeme Entzweiung der fleischlichen egoistischen mit der geistig-sittlichen Natur des Menschen, also im Grunde genommen, da der Mensch in Gott lebt, Entzweiung einer Erscheinung Gottes in sich. Die Versöhnung des Menschen mit Gott ist Versöhnung der beiden Naturen im Menschen, also wieder Versöhnung einer Erscheinung Gottes mit sich. Der Glaube rechtfertigt, d. h. die sittliche Gesinnung gilt für die That. Wer sich innerlich des reinen Willens bewußt ist und nur äußerlich aus Schwäche sündigt, dem verursachen seine Sünden keine Gewissensqual wie dem des bösen Willens sich Bewußten, der fühlt sich also vor dem sittlichen Richter in sich, also vor Gott, der in dieser sittlichen Richterstimme spricht, gerecht, und fühlt seine Sün-

den um des Glaubens willen, d. h. um der sittlichen Selbstverurtheilung und Reue willen vergeben.

Du siehst also, daß auch im Pantheismus, wofern er nur ein ethischer ist, sich die christlichen Grunddogmen festhalten lassen, und daß der ganze Unterschied zwischen dieser und der theistischen Fassung derselben nur ein formeller, aber kein das Wesen der Sache berührender ist. Was der supranaturalistische Theismus an zwei verschiedene Welten vertheilt, indem er die Erde als den Sitz der Sünde, den Himmel, aus dem Gott seinen Sohn zur Erlösung der sündigen Menschheit sendet, als den Sitz der Heiligkeit betrachtet, das betrachtet der ethische Pantheismus als den innern Gegensatz und Kampf zweier verschiedenen Naturen des Menschen und folglich, insofern Gott im Menschen erscheint, als einen Gegensatz und Kampf in dieser Erscheinung Gottes.

Damit wird freilich der Gegensatz in Gott verlegt, aber, wohlgemerkt, nicht in Gott unmittelbar, sondern in Gott, inwiefern er im Menschen erscheint. Das Wörtchen inwiefern (quatenus), das Spinoza so oft gebraucht, halte ich überhaupt im Pantheismus für unentbehrlich. Denn ohne die Unterscheidung zwischen Gott selbst und seiner Erscheinung muß die pantheistische An-

schauung zur Fratze, zur Caricatur werden. Wenn man den Pantheismus so versteht, als ob er Alles, was in der Welt geschieht, gleich unmittelbar aus Gott ableitete, dann müssen freilich Absurditäten zutage kommen. Dann können die Gegner sagen: Seht, dieser all=eine Gott liebt und haßt sich selbst, denn die Liebe des Menschen zu ihm oder der Haß des Menschen gegen ihn ist ja nur die Liebe oder der Haß, womit er sich selbst liebt und haßt. Wenn ein Raubthier ein schwächeres frißt, so schlägt Gott seine Zähne in sein eigenes Fleisch. Führen Menschen Krieg miteinander, so ist es Gott, der mit sich selbst Krieg führt. Gibt ein mitleidiger Mensch einem Bettler ein Almosen, so ist es Gott der mit sich selbst Mitleid hat und sich selbst ein Gutes thut, u. s. w.

So betrachtet, wenn man Gott gleich unmittelbar Alles in Allem sein und thun läßt, erscheint der pantheistische Gott freilich absurd. Aber wenn ein Raubthier ein anderes frißt, so schlägt nicht unmittelbar Gott seine Zähne in sein eigenes Fleisch, sondern ein besonderes Individuum einer besondern Gattung, in der Gott auf Erden nach einer langen Reihe von Entwickelungsprocessen erscheint, schlägt seine Zähne in ein anderes Individuum, in dem er ebenfalls auf eine solche vermittelte Weise

erscheint. Die verschiedenen Gattungen und innerhalb jeder wieder die verschiedenen Individuen, in denen das Urwesen der Welt zur Erscheinung kommt, — diese verschiedenen Erscheinungen sind es nur, die in entweder freundliche, harmonische, wohlthätige oder in feindliche, disharmonische, übelthätige Beziehungen zueinander treten. Darin liegt aber ebenso wenig eine Absurdität, wie darin, daß innerhalb des menschlichen Organismus die verschiedenen organischen Functionen, in denen sein Leben erscheint, die vegetative, animalische und rationale entweder in harmonischer oder disharmonischer Beziehung zueinander stehen. Sowie in einem und demselben Menschen ohne Widerspruch unbewußte und bewußte Actionen zugleich vorgehen können, wie er bewußt- und vernunftlos thätig sein kann, inwiefern er vegetativ thätig ist, z. B. in der Verdauung, und doch auch bewußt und vernünftig, inwiefern er intellectuell thätig ist, im Ueberlegen und Beschließen; wie ferner sinnliche und sittliche Regungen zugleich in ihm aufkommen und gegeneinander kämpfen können: so sehe ich nicht ein, warum nicht auch der pantheistische Gott Entgegengesetztes zugleich soll sein und thun können, das Eine nämlich hier und in diesem Gebiete seiner Erscheinung, das Andere in einem

andern. Inwiefern er einmal in der Natur und in dieser in Gattungen erscheint, deren Eigenschaft wie in der Gattung der Raubthiere das Zerfleischen und Verspeisen anderer Lebenden ist, muß er natürlich in dieser Gattung eben dieses, was ihres Wesens ist, thun. In einer andern Gattung, deren Eigenschaft statt des gegenseitigen Sichauffressens das sich gegenseitige Lieben und Beglücken ist, wird er, insofern er in ihr erscheint, wiederum Das thun, was das Wesen dieser Gattung mit sich bringt. Man braucht blos diesen durch das Wörtchen inwiefern angedeuteten Unterschied der verschiedenen Gebiete und Stufen, in denen das Allleben des Urwesens der Welt zur Erscheinung kommt, festzuhalten und dieselben als Glieder der großen systematischen Weltordnung zu erkennen, um den pantheistischen Gott nicht absurd zu finden. Derselbe ist freilich — darauf komme ich nun wieder zurück — Alles allzumal, aber, gleich dem menschlichen Organismus in seinen Functionen, nicht Alles in gleicher Dignität, nicht Alles in gleicher Wesentlichkeit, nicht Alles in gleicher Unmittelbarkeit, sondern das Eine ist in ihm Folge des Andern, das Eine Mittel für das Andere. Das Eine liegt seinem Wesen an sich näher, das Andere ferner, sowie ja auch den Menschen z. B. seine Ehre und sein gutes Gewissen näher angeht

als sein Bauch, obgleich der von seinem sittlichen Wesen abgefallene Mensch allerdings eine gute Mahlzeit einem guten Gewissen vorzieht.

Kurz, der pantheistische All=Eins=Gott kann sich in keinem andern Sinne widersprechen, als sich auch der Mensch, nach den verschiedenen Seiten seines Wesens, widerspricht. Das niedere und böse Princip in ihm kann mit dem höhern guten in Kampf und Conflict stehen. Aber ein logischer Widerspruch ist das nicht. Und, was das religiöse Bedürfniß betrifft, in Beziehung zu welchem ich hier doch nur den Pantheismus betrachte, so wiederhole ich, daß es genügt, in dem Kampfe des guten mit dem bösen Princip jenes als das siegreiche zu wissen. Daß es aber im Großen und Ganzen das siegreiche ist, das zeigt uns ja die steigende Ueberwindung des Uebels und des Bösen in der Natur und Geschichte.[14])

In meinem Nächsten gedenke ich dir den zweiten von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Individuums hergenommenen Einwurf gegen den Pantheismus zu widerlegen.

Neunzehnter Brief.

Die von dir citirte Stelle aus der „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten", die da beweisen soll, daß der Pantheismus jede Freiheit und Verantwortlichkeit" aufhebt*), enthält Wahres und Falsches so gemischt, daß es einer scharfen Kritik bedarf, um aus dieser Kritik des Pantheismus, die mich überhaupt weniger befriedigt hat als Das, was derselbe Verfasser gegen den Theismus sagt, das Wahre von dem Falschen auszusondern.

Einerseits sagt der Verfasser, wir existiren nach dem Pantheismus wirklich, obwol nur als Theile

---

*) S. den 16. Brief.

des Makrokosmus, und doch andererseits bürdet er wieder dem Pantheismus auf, daß wir nach ihm blos als „Masken" agiren, die sich durch eine seltsame Illusion für ein eigenes Wesen halten. Wie reimt sich dieses Beides zusammen? Was wirklich existirt kann doch nicht als bloße Maske existiren, noch umgekehrt. Der Verfasser hat hier endliche Existenz und scheinbare Existenz miteinander vermischt; als ob was eine begrenzte Existenz hat, darum auch nur eine scheinbare hätte! Das Auge am Leibe, hat es darum eine nur scheinbare Existenz, weil es nichts vom Leibe Isolirtes, absolut Fürsichbestehendes ist?

Wir müssen ein für alle mal festhalten, daß dem neuern Pantheismus zufolge die Einzelwesen, die endlichen Wesen zwar keine vom Ganzen abgerissene, isolirte Existenz haben, aber darum doch eine wirkliche Existenz; daß sie zwar bloße Erscheinung des Unendlichen, Allumfassenden, aber darum nicht ein bloßer Schein, eine bloße Illusion sind, wie im Pantheismus der Alten.[15])

Illusion wäre es dem neuern Pantheismus zufolge nur, wenn ein Einzelwesen sich für absolut, für in seiner Einzelheit unbedingt, unabhängig hielte — eine Illusion, die Jedem, der nicht verrückt ist, die Erfahrung seiner Bedingtheit und Abhängig-

keit sehr bald zerstören würde; — aber Illusion ist es nach ihm keineswegs, das Endliche, Viele, für wirklich existirend zu halten.

Nun kannst du freilich immer noch sagen: Zugegeben, daß der Kritiker des „Gottesbegriffs" in diesem einen Punkte der Vermischung endlicher mit scheinbarer Existenz Unrecht hat, so bleibt doch dies Andere noch stehen, daß wir nur „als Theile eines fremden Organismus", als „Stücke des Makrokosmus" existiren, folglich keine Freiheit und Verantwortlichkeit haben.

Hier muß ich dir nun aufrichtig gestehen: Wir, insofern — merke wohl, wie das zauberhafte Wörtchen „insofern" auch hier wieder aus der Klemme hilft — also wir, insofern wir Erscheinung des Urwesens sind, haben allerdings keine Freiheit und Verantwortlichkeit; unsere endliche Seite mit Allem, was aus ihr folgt, fällt dem Urwesen zur Last; aber da wir keine vom Urwesen losgerissene Erscheinung sind, die nur diesseits wäre, während das Urwesen jenseits ist, sondern, dem System der Immanenz zufolge, das Urwesen selbst in uns tragen, wie jedes Organ des Leibes das Lebensprincip, dessen Erscheinung es ist, in sich hat: so sind wir, nach dieser unbedingten ursprünglichen Seite unsers Wesens frei und verantwortlich.

Die Frage wegen der Freiheit und Verantwortlichkeit läßt sich also im Pantheismus weder schlechthin bejahen, noch schlechthin verneinen, sondern sie muß zum Theil bejaht, zum Theil verneint werden. Es darf überhaupt nicht mehr gefragt werden: Ist der Mensch frei? sondern die Frage muß vielmehr so lauten: Was am Menschen, welche Seite an ihm ist frei und welche unfrei? Und da wird denn die Antwort schwerlich eine richtigere sein können als die: Das Urwesen im Menschen ist frei, alles Andere, durch das Urwesen Gesetzte an ihm aber unfrei oder nur relativ frei.

Sowie wir den einzelnen Organen an unserm Leibe nur ein relativ selbständiges Leben zuschreiben, insofern jedes Organ das Seinige thut, aber dieses relativ selbständige Leben doch wieder für ein im Ganzen gebundenes, also für ein durch das Ganze bestimmtes und von ihm abhängiges ansehen und nicht glauben, daß Hand und Fuß, Auge und Ohr, ihre Functionen fortsetzen würden, wenn auch der Leib gestorben wäre: ebenso müssen wir einsehen, daß dem Menschen, als einem Gliede des Weltorganismus, zwar ein relativ selbständiges Leben, und innerhalb der menschlichen Gattung wieder jedem Individuum eine relativ selbständige Function zukommt, aber auch daß dieses relativ selbständige Leben

eben kein absolut selbständiges, diese relative Freiheit keine absolute ist.

In Bezug auf Das, was jedes Organ aus seiner Eigenthümlichkeit heraus wirkt, ist es frei. Das Auge z. B. fühlt sich frei im ungehemmten Sehen, das Ohr im Hören u. s. w.; aber diese eigenthümliche Art zu wirken hat sich kein Organ selbst gegeben, sondern sie ist Erscheinung des den ganzen Leib organisirenden Lebenswillens. Und ebenso verhält es sich mit der Freiheit des Menschen in seinem Verhältniß zu dem in ihm erscheinenden Urwesen der Welt.

Wer an eine andere, absolute Freiheit des Menschen, Gott gegenüber, glaubt, der macht Gott zu einem endlichen Wesen, d. h. er hebt den Begriff Gottes auf. Auch das Neue Testament, indem es pantheistisch sagt: „In ihm leben, weben und sind wir", kann consequenterweise keine andere als relative Freiheit dem Menschen zugestehen, und überhaupt wird ja mit der ganzen christlichen Anschauung von der Umwandlung des Menschen aus dem ersten in den zweiten Adam, als einem nothwendigen, gottgeordneten, geschichtlichen Proceß, die Freiheit des Menschen negirt. Der noch in dem Princip der Erbsünde befangene, unwiedergeborene Mensch muß ja sündigen, der göttlich erlöste, durch

Gnade Wiedergeborene muß ein heiliges Leben führen. Wo ist da Freiheit im Sinne eines auch Anderskönnens? Verträgt sich die Lehre des Apostels Paulus von der Gnadenwahl mit der Freiheit des Einzelwillens?

Das religiöse Bedürfniß, indem es in der Geschichte der Menschheit, sowie in dem Lebenslauf jedes Einzelnen einen nothwendigen, durch die göttliche Vorsehung vorher bestimmten Entwickelungsgang zu sehen fodert, fodert hiermit nicht die Freiheit, sondern die Nothwendigkeit. Folglich kann auch der Pantheismus durch seine Lehre von der Nothwendigkeit alles Geschehenden dem religiösen Bedürfniß nicht zuwider sein, wenn nur die Nothwendigkeit, die er lehrt, wie im ethisch teleologischen Pantheismus, eine durch den Zweck bestimmte ist.

Daß die pantheistische Lehre von der Nothwendigkeit die moralischen Werthunterschiede nicht aufhebt, das hast du schon aus Dem entnommen, was ich dir früher gesagt habe, daß das Böse als nothwendig erkennen, es noch nicht rechtfertigen heißt, sowenig, als eine Krankheit für nothwendig erklären, sie als einen dem Zweck des Organismus entsprechenden Zustand betrachten heißt.

Die Consequenz, die der Kritiker des „Gottes-

begriffs" aus dem Pantheismus zieht: „Der Mensch, der seinen Mitmenschen ermordet, folgt wie das Raubthier dem Triebe der Natur, ist also ebenso unschuldig", diese kann ich von meinem ethischen Pantheismus aus nicht zugeben. Denn der Mensch hat ja nicht wie das Raubthier blos den Trieb zu morden. Im Menschen ist vielmehr dieser Trieb in Zwiespalt mit seinem wahren höhern Wesen, seinem ethischen Willen, und daher verurtheilt ihn sein Gewissen, spricht ihn schuldig, während das Raubthier sich keinen Gewissensscrupel daraus macht zu morden.

Die Nothwendigkeit hebt also den moralischen Unterschied der Handlungen und die moralische Werthschätzung nicht auf. Es ist ein Vorurtheil, daß der moralische Werth der Handlungen von der Freiheit, d. h. von der Möglichkeit auch anders handeln zu können, abhänge. Ich kann vollkommen einsehen, daß ein edler Mensch, der sich für das Wohl Anderer aufgeopfert, nicht anders hat handeln können, und doch werde ich ihn hochschätzen, ja sogar mehr, als wenn ich annehmen müßte, er hätte seine guten Handlungen auch unterlassen können, diese seien also ein zufälliges, nicht seinem edeln Charakter nothwendig entsprungenes Product.

Die Nothwendigkeit hebt nur dann den mo-

ralischen Werth und die Zurechnung auf, wenn sie die Bedeutung des Zwanges hat. Wer gezwungen, also wider den eigenen Willen, Gutes oder Böses thut, dem ist es nicht zuzurechnen. Aber diejenige Nothwendigkeit, die die Nöthigung des eigenen Triebes und Willens bedeutet, hebt die Zurechnung und moralische Abschätzung keineswegs auf.

Wenn also ein Mensch aus eigenem innern und sittlichen Antriebe Gutes thut, so werde ich es zunächst seinem guten Willen zuschreiben, der ihn nicht anders handeln ließ; im letzten Grunde aber werde ich, da ich den Einzelwillen nur als Erscheinung des absoluten Willens betrachte, das Gute, das Einzelne thun, auf Rechnung des in ihnen erscheinenden Urwillens schreiben, also wenn du diesen Gott nennen willst, Gott für alles Gute was Menschen thun, preisen, ganz wie es auch der demüthige Christ thut, der es nicht sich zuschreibt, sondern dem Alles in Allem wirkenden und vollbringenden Gott.

Wenn der Kritiker des „Gottesbegriffs" hierauf erwidern wollte, im Pantheismus könne der Mensch ja nicht Gott preisen; denn die Liebe, womit wir Gott lieben, sei die Liebe, womit Gott sich selbst liebt, also sei auch das Lob, womit wir Gott loben, das Lob, womit Gott sich

selbst lobt, so gebe ich das zu, aber — wie du schon weißt — mit der Clausel: Inwiefern. Gott, inwiefern er im Menschen erscheint, der ihn lobt, lobt durch den Menschen sich selbst. Der Mensch ist das Organ, womit er sich liebt, lobt und bewundert. Der Pantheismus sagt zwar Alles von Gott aus, aber nicht Alles von denselben Organen in Gott.

Es beruht daher nur auf einem Misverständniß, wenn man dem Pantheismus vorwirft, er müsse dem Menschen alle eigene Thätigkeit absprechen; er könne consequenterweise nicht sagen: Der Mensch weiß, der Mensch liebt, der Mensch lobt Gott, sondern nur: Gott weiß, Gott liebt, Gott lobt sich selbst. Der Pantheist kann jenes nur nicht in dem Sinne vom Menschen sagen wie der Theist, der dem Menschen eine aparte Existenz außer Gott und Gott gegenüber zuschreibt; aber in seinem Sinne, wonach der Mensch Alles, was er thut, in Gott thut, kann er es sehr wohl sagen, und begeht dann ebenso wenig einen Widerspruch, als wenn ich behaupte: Das Auge sieht den Leib, obgleich ich dem Auge keine isolirte Existenz außer und unabhängig vom Leibe zuschreibe. Wie ich dem Auge nicht darum absprechen kann, daß es den Leib sieht, weil es am Leibe selbst sitzt, den es sieht, so kann ich auch dem

Menschen nicht absprechen, daß er von Gott weiß, ihn liebt u. s. w., weil er selbst nur ein Organ Gottes ist.

Der Kritiker des „Gottesbegriffs“ hat diesen Unterschied nicht beachtet, und darum ist seine Kritik des Pantheismus mangelhaft.

Zwanzigster Brief.

Aus dem von mir in meinem Vorigen gemachten Unterschiede zwischen relativem und absolutem Eigenleben, zwischen relativer und absoluter Freiheit, wovon dem Menschen nur die relative zukommt, Gott aber die absolute, kannst du schon entnehmen, wie ich die Frage wegen der Unsterblichkeit beantworten werde.

Sowie ich dem Menschen keine Freiheit außer Gott zuschreiben konnte, sondern nur eine Freiheit in Gott, gleich der relativen Freiheit eines besondern Organs am Organismus, so kann ich ihm auch keine Unsterblichkeit außer, sondern nur eine in Gott zuschreiben. Die menschliche Gattung und jedes einzelne Individuum in ihr kann nur solange leben, als Gott in ihr leben will. Wer aber möchte sich anmaßen, behaupten zu wollen, daß Gott ewig in

der menschlichen Gattung oder vollends gar in allen einzelnen Individuen derselben wird leben wollen? Ist doch die Gattung zu einer bestimmten Zeit entstanden und nicht minder jedes Individuum in ihr; warum sollten sie also nicht auch wieder untergehen können, wenn sie ihren Dienst vollendet? Wolltest du hierauf sagen: Das religiöse Bedürfniß fodert Unsterblichkeit der Gattung und des Individuums, so würde ich dich einfach fragen: Welches religiöse Bedürfniß? Das des ganz in den Willen Gottes ergebenen oder das des egoistischen Menschen? Und wenn die ewige Existenz der menschlichen Gattung und aller Individuen derselben religiöse Foderung wäre, warum begnügt sich denn der Gläubige mit einer erst nach dem Tode anfangenden Ewigkeit, warum fodert er nicht ebenso eine Präexistenz vor der Geburt?

Nicht Egoismus, wird dein Theist sagen, sondern die moralische Foderung der Gerechtigkeit, die Foderung, daß Jedem jenseits zutheil werde, was er diesseits verdient (suum cuique), bestimme den Gläubigen, die Fortdauer zu postuliren; aber, würde ich ihn hierauf fragen: Welche Genugthuung fodert er denn eigentlich jenseits? Fodert er äußere Glückseligkeit für die diesseits geübte Tugend, so ist das Lohnsucht, also doch wieder Egoismus. Fodert er

hingegen innere Seligkeit, so kann er die schon hier haben; innerlich wird ja schon hier auf Erden Jedem zutheil, was er verdient, Himmel oder Hölle. Was aber das moralisch zu billigende Verlangen betrifft, daß die guten Werke, die der Fromme und Tugendhafte in seinem irdischen Leben vollbringt, seine Anstrengungen und Opfer für das Wohl der Mitbrüder, nicht vergebens seien, sondern daß sie fortwirken und Früchte tragen mögen in der menschlichen Gesellschaft, so findet das seine Befriedigung in dem durch die Erfahrung bestätigten Glauben, dem auch der Pantheismus nicht widersprechen kann, daß nichts Gutes, was ein Mensch thut, es sei noch so gering, verloren gehe. Einer persönlichen Fortdauer des Einzelnen bedarf es also zur Befriedigung dieses gerechten Verlangens nicht, indem es hier sich ja überhaupt nicht um Fortdauer des Thäters, sondern um Fortdauer seiner Thaten, um Fortleben seiner Werke handelt.

Was der Kritiker des „Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" über den Pantheismus in Bezug auf die Unsterblichkeitsfrage vorbringt, hat mich ebenso wenig befriedigt, als was er in Bezug auf die Freiheitsfrage vorgebracht. Er sagt nämlich: „Ebenso wenig darf ich (nach dem Pantheismus) hoffen, in Gott fortzuleben, denn

Gott selbst lebt nur, sofern ich und Meinesgleichen leben. Es ist möglich, daß ich auf diesem oder einem andern Weltkörper wieder einmal geboren werde; in der Zwischenzeit aber bin ich dem Nichts verfallen. Wenn der theistische Gott eine gewisse Fortdauer der Geschöpfe in ihm von selbst bedingt, weil der Geist des Geschöpfes zu dem selbständigen Urgeiste, von dem er ausgegangen ist, zurückgehen und an seinem Leben theilnehmen muß, so ist der pantheistische Gott umgekehrt in seiner eigenen Unsterblichkeit von der Vernichtung des Einzelnen bedingt, weil er, als an sich nicht seiender Geist, nur seiend wird, indem er sich in den einzelnen Geistern setzt, die Einzelnen als solche aber fallen läßt." Hierauf zieht der Kritiker eine Parallele zwischen dem europäischen und orientalischen Pantheismus und meint, der erstere stehe moralisch hinter dem letztern weit zurück. „Der letztere eröffnet dem menschlichen Blick wenigstens als letztes Ende Dasjenige, was immer das höchste Ideal des menschlichen Gemüths sein wird, das Eine unendlich vollkommene selige Sein, welches Gott ist. Unser Pantheismus weiß davon nichts; Gott ist jetzt und wird künftig sein in unendlichem, ununterbrochenem Fortschritte, aber an diesem Gott habe ich nichts. Will ich ihn sehen, wie er ist, so darf ich nur in die vorhandene

Welt hineinschauen — in diese Welt voll Unglück, Ungerechtigkeit, Zwiespalt und Lüge —: diese Welt ist Gott. Freilich nur Gott in seiner gegenwärtigen Phase, aber doch Gott, wie er im Wesentlichen bleibt, da sein Wesen aus den Einzelexistenzen besteht; ein Gott, der mich wie ein ununterbrochen wirbelndes Rad aus mir unbekanntem Grunde zu einem mir unbekannten Fortschritt mit sich reißt, an dessen zielloser Monotonie mein Gemüth sich nicht erquicken, sondern nur entsetzen kann." (S. 16 fg.)

In dieser Schilderung des Pantheismus sind Elemente zusammengemischt, die nicht zueinander passen. Einerseits wird darin Gott nur als jener blind, zweck- und ziellos waltende Naturgott geschildert, als jenes „ewig wiederkäuende Ungeheuer", das nur schafft, um wieder zu zerstören, das unbarmherzig die Einzelwesen verschlingt, um wieder neue auszuwerfen, und in diesem ewig monotonen Spiele sich gefällt. — Daß ein solcher roher Naturgott das religiöse Gemüth nicht befriedigen kann, gebe ich gern zu. — Andererseits spricht aber der Verfasser von dem pantheistischen Gott als einem geschichtlichen, er spricht von „Phasen" und „Fortschritt" in Gott. Das stimmt schon nicht mehr recht zu jener grausamen ziellosen Monotonie

des Schaffens und Zerstörens, zu dem „wirbelnden Rade“.

Daher sieht sich der Verfasser auch zu dem Zugeständniß genöthigt, daß „auch der europäische Pantheismus einer hohen Religiosität fähig ist, wenn er“ — was aber der Verfasser nur „gegen die Consequenz seiner eigenen Logik“ für möglich hält — „entweder nach Art des Buddhismus das Wesen der Weltentwickelung in den endlichen Sieg des Geistes über die Materie setzt, oder aber durch unwillkürliche Vertiefung des Gemüths den nicht seienden Grund der Welt zum lebendigen (biblischen) Gott umgestaltet. Alle edlern Naturen haben das Eine oder das Andere gethan und sich damit jener durch ihre Resignation so erhabenen, freilich dem Volk unzugänglichen Moral angenähert, welche uns in Spinoza's Schriften leuchtend entgegentritt“. (S. 17.)

Ich bin der Meinung, daß der europäische Pantheismus auch ohne „gegen die Consequenz der eigenen Logik“ zu fehlen, einer hohen Religiosität fähig ist. Er braucht das All-Eine nur, wie ich gethan, e t h i s c h - t e l e o l o g i s c h zu fassen. Der ethisch-teleologische Weltwille ist kein launenhafter, zwecklos spielender, nur im Zerstören sich gefallender, grausamer Naturgott, sondern er erscheint in einer p h y s i s c h - m o r a l i s c h e n W e l t o r d n u n g, in der, wie

ich früher schon gesagt, eine zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar für jedes einzelne Wesen sorgende Vorsehung waltet, die Jedem seinen Ort und seine Zeit anweist und die Mittel innerlich und äußerlich anlegt, um den Zweck seines Daseins als Organ des großen Ganzen zu erfüllen. Daß in einem solchen Weltorganismus Einzelwesen einer niedern Gattung, die nur dazu da sind, um denen der höhern zur Nahrung zu dienen, von eben diesen höhern verspeist werden müssen, also Pflanzen von den Herbivoren, diese wieder von den Carnivoren und beide von den Menschen, das versteht sich von selbst, und wäre es nur lächerlicher Egoismus, wenn eine Pflanze oder ein Thier über seine Sterblichkeit klagen wollte. Ihnen geschieht kein Unrecht, denn es widerfährt ihnen nur, wozu sie von Hause aus prädestinirt sind.

Wie aber in der Natur eine Ordnung waltet, der sich das Einzelwesen fügen muß, so auch in der geschichtlichen Menschenwelt. Auch hier gibt es sowol neben- als nacheinander existirende Stufen, und jede niedere dient der höhern, und innerhalb einer jeden Stufe müssen sich die Einzelnen gefallen lassen, ihren Dienst, zu dem sie von dem Unendlichen bestimmt sind, zu verrichten und dann, wenn sie nicht mehr gebraucht werden, abzutreten. Was ist denn

da Schreckliches daran? Das Schreckliche entspringt doch erst, wenn man so egoistisch ist sich einzubilden, man sei absolut für sich da und habe Anspruch auf absolute Existenz. Solcher Ansprüche spottet die Wirklichkeit, und es würde uns daher, sofern wir endliche, zeitliche, zu einem besondern Dienst bestimmte Organe des Absoluten sind, nichts helfen, uns eine ewige Existenz zu postuliren. Der wahrhaft Religiöse, in den Willen Gottes ganz und gar Ergebene ist hier mit dem Maß von Existenz zufrieden, das ihm von Hause aus beschieden ist.

Aber nicht umsonst habe ich gesagt, „sofern wir endliche, zeitliche, zu einem besondern Dienst bestimmte Organe sind" — dürfen wir keine ewige Existenz beanspruchen. Wir sind aber nach dem wohlverstandenen Pantheismus keine blos endliche, zeitliche Erscheinungen, sondern gemäß der Immanenz des ewigen Urwesens in den endlichen Erscheinungen ist das Ewige auch uns immanent, und folglich kann, was ewig in uns ist, nicht untergehen. Nur die zeitliche, gewordene, entstandene Seite unsers Wesens hat, wie einen Anfang so auch ein Ende; die ungewordene, unentstandene aber ist ewig und unzerstörbar. Diese ewige Seite unsers Wesens wird nicht erst nach dem Tode fortdauern, sondern sie war auch schon vor unserer Geburt.

Es verhält sich also im Pantheismus mit der Unsterblichkeit wie mit der Freiheit. Zum Theil sind wir sterblich, zum Theil unsterblich. Also auch im Pantheismus wird der unendliche Werth des Einzelnen, zwar nicht des Einzelnen als solchen, wol aber des Einzelnen, inwiefern das ewige Urwesen in ihm erscheint, anerkannt, und damit ist, denke ich, das religiöse Bedürfniß hinreichend befriedigt. Wir wissen und fühlen uns im Pantheismus als das ewige Urwesen in einer besondern Gestalt, wir sind Incarnationen, Menschwerdungen Gottes auf verschiedenen Stufen. Dieser metaphysische Glaube widerstreitet nicht blos nicht dem religiösen Bedürfniß, sondern auch nicht, wie ich schon früher durch Hervorhebung des Gegensatzes der beiden Naturen (des ersten und des zweiten Adam) gezeigt, der Moral.

Wenn der Kritiker des „Gottesbegriffs" sagt: Alle andern als die gleich Spinoza edelgesinnten Naturen, d. h. neun Zehntheile, würden der logischen Consequenz des pantheistischen Systems mit dem vollen Zuge des natürlichen Egoismus nachgehen. Die niedrigere Classe werde schließen: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt"; die höhere werde sagen: „Wir sind da als die Spitze und die Herren der Welt, eine intelligente Macht

außer uns, die uns controliren könnte, ist nicht vorhanden, also laßt uns thun was uns gelüstet" (S. 17 fg.) — so gebe ich zwar gern zu, daß dies „dem vollen Zuge des natürlichen Egoismus Nachgehen" bei unmoralischen Pantheisten vorkommen wird, leugne aber, daß solche Immoralität die logische Consequenz des Pantheismus sei. Denn keine Lehre kann wol dem Egoismus entgegengesetzter sein als die, welche dem Einzelnen kein absolutes Fürsichsein beilegt, sondern ihn sich als Organ, als untergeordnetes Glied eines Ganzen betrachten lehrt und demgemäß fodert, daß er sich dem Ganzen unterordne und hingebe. Liebe Gottes und folglich auch der moralischen Weltordnung, in der er erscheint — das ist meines Erachtens die wahre Consequenz des wohlverstandenen Pantheismus. Was der niedrigere oder höhere Pöbel für unmoralische Consequenzen aus einem übelverstandenen Pantheismus zieht — dafür ist er selbst verantwortlich, aber nicht das pantheistische System.

Einundzwanzigster Brief.

Das Hauptsächlichste von Dem, was ich als Antwort auf deine Frage, werther Freund, zu sagen hatte, habe ich gesagt. Ich habe dir gezeigt, daß auch im Pantheismus — wofern derselbe nur ein ethisch-teleologischer ist, d. h. wofern er das immanente Urwesen der Welt nicht als eine zweck- und ziellos wirkende rohe Naturgewalt, sondern als ein organisirendes Princip faßt, als Princip eines physisch-ethischen Kosmos, einer nach physischen und moralischen Gesetzen geordneten Welt, — daß, sage ich, in einem solchen Pantheismus sehr wohl Religion möglich ist, und daß die einem solchen Pantheismus entsprechende Religion sogar dem Inhalt nach mit der christlichen stark übereinstimmt, wenngleich sie in der Form der Auffassung von ihr abweicht.

Das Gesagte ließe sich zwar in vielen einzelnen Punkten noch weiter ausführen. Doch die nähere Ausführung muß ich dir selbst überlassen. Es kann dir, wenn du meinen Grundgedanken richtig gefaßt hast, nicht schwer werden, dich davon zu überzeugen, daß auch im Pantheismus alle edlern, von Egoismus freien religiösen Bedürfnisse ihre Befriedigung finden, und daß die Klagen über die Trostlosigkeit der pantheistischen Weltanschauung entweder nur von Solchen ausgehen, deren religiöse Bedürfnisse egoistischer Natur sind; oder, wenn von Solchen, deren religiöse Bedürfnisse moralischer Natur sind, — daß sie sich alsdann nur auf einen falschen Pantheismus beziehen, der wegen seines Mangels an allen teleologischen und ethischen Principien wirklich trostlos ist, auf jenen Pantheismus nämlich, der das Unendliche nur als ein ziellos „wirbelndes Rad", als ein ewig „wiederkäuendes Ungeheuer" u. s. w. betrachtet.

Zum Schluß laß mich dir nun noch von meiner Auffassung des Pantheismus aus Dasjenige beleuchten, was der Kritiker des „Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" in seinem letzten Capitel über „die Wirkungen des speculativen Zwiespalts in Staat und Kirche" sagt. Dieses interessante Capitel macht mit Recht darauf aufmerksam, von wie tiefgreifendem Einfluß die Speculation auf das

Leben sei, besonders in Deutschland, das mehr als jedes andere Land von idealen Interessen regiert wird. „Die Freunde der speculativen Philosophie“, sagt der Verfasser, „haben nicht Unrecht, wenn sie das speculative Räthsel als die sociale Grundfrage, ja selbst als den «Knotenpunkt der europäischen Verhältnisse und die wichtigste praktische Frage der Gegenwart» betrachten. Der bisherige Verlauf der Philosophie in Europa und namentlich in Deutschland kann diese Ueberzeugung nicht entkräften........ Viele von den «Praktikern», die mit Geringschätzung auf die Philosophie herabsehen, haben in Augenblicken, wo der nationale Fortschritt in ihrer Hand lag, ihn dadurch vereitelt, daß sie bewußt oder unbewußt unter der Gestalt confessioneller Antipathie dem nämlichen speculativen Interesse gehorchten, welches ihnen in philosophischen Schriften so unwichtig und unfruchtbar erscheint. Sie haben bewiesen, diese Praktiker, daß, während der Engländer, der Franzose, der Russe alle principiellen Gegensätze seiner Nationalität unterordnet, der Deutsche heute noch, wie zur Zeit der Reformation, jeden Augenblick bereit ist, die seinige jenen idealen Interessen aufzuopfern, welche freilich schwerer wiegen als die Nationalität selbst, sofern von ihnen das Glück der gesammten Gattung und des einzelnen Individuums zugleich bedingt ist. Daß

aber eine Nation, die nach einem solchen Grundsatze handelt, namentlich wenn mit dem wirklichen idealen Zuge sich der ursprüngliche Erbfehler des hartnäckigsten Particularismus und Individualismus verbindet, — niemals zu nationaler Macht und Einheit kommen kann, wenn sie nicht volle, ideale Befriedigung erlangt, versteht sich von selbst. Die Lösung des speculativen Räthsels, obwol sie der Menschheit angehört, würde also für Deutschland einen andern Sinn haben als für andere Völker. Für diese wäre sie ein Glücksfall, für Deutschland ist sie eine Nothwendigkeit, von welcher Fortbestand oder Untergang abhängt." (S. 91 fg.)

Doch, welches ist denn nun eigentlich das speculative Räthsel, von dessen Lösung der Verfasser das Geschick Europas und ganz besonders Deutschlands abhängig macht? Es ist die Vereinigung des Theismus mit dem Pantheismus nach Dem, was beide Wahres in sich enthalten. Der Pantheismus ist ihm mit dem Fortschritt und mit der Autonomie der Menschheit verwachsen, der Theismus, als Vertreter überlieferter Religion und Sitte, mit der Erhaltung und mit der Autorität von Oben. „Diese nur mit dem speculativen Räthsel selbst wieder zu lösende Verwachsung mit den politischen und confessionellen Gegensätzen ist es,

welche dem europäischen Parteikampf seine unerhörte Heftigkeit und Gefahr verleiht." (S. 85.) Der Verfasser führt dies näher so aus: Der Pantheismus betrachte den Staat wie die Welt als ein in sich souveränes, aus den Einzelexistenzen als seinen Theilen bestehendes Ganzes. In seinem Staat gebe es keine andere Autorität als die Selbstbestimmung der Individuen, kein anderes Gesetz als das der Majorität, kein anderes Recht als das menschliche. Dagegen trage der Theismus seine Anschauung von Gott dem Herrn und der zu seinem Dienst geschaffenen Welt auf das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthan über. Nach theistischem Begriff stehe somit die Obrigkeit im Staate dem Volke gegenüber als von Oben verordnete, in sich selbst souveräne Stellvertreterin Gottes. Die Theisten seien Monarchisten, die Pantheisten hingegen Demokraten. Die Grundgedanken Beider — die theistische Obrigkeit von Gottes Gnaden und die pantheistische Obrigkeit von Menschen Gnaden — das göttliche Recht und das menschliche Recht — seien nicht zu versöhnen, solange nicht Theismus und Pantheismus selber versöhnt sind. (S. 85—86.) Der Staat sei zwischen jenen beiden Grundgedanken getheilt. Er bediene sich des theistischen Grundgedankens zum Schutz der Ordnung gegen die Radicalen, und zu-

gleich des pantheistischen zur Aufrechthaltung seiner Souveränetät gegen die Hierarchen und Theokraten. Er stehe mit der Partei der Autorität für seine Autorität, mit der Partei der Autonomie für seine Autonomie ein. „Er geht mit dem Glauben, wenn der Unglaube die menschliche Ordnung, mit dem Unglauben, wenn der Glaube die menschliche Freiheit bedroht." (S. 87.) „Siegt der pantheistische Radicalismus, so wird das Band mit der bisherigen Geschichte zerschnitten und die Menschheit einer moralischen Zerrüttung und socialen Anarchie überliefert, aus der sie sich im günstigsten Falle nur durch einen unmenschlichen Despotismus retten könnte. Siegt der theistische Absolutismus, so sind alle jene Bestrebungen nach Freiheit und Mündigkeit, nach socialer und politischer Emancipation, in denen die Menschheit seit der Reformation begriffen ist, vernichtet und ihre ganze Geschichte zurückgeworfen. Dauert dagegen der Kampf fort, wie wir ihn seit 65 Jahren erlebt, als eine Reihe end- und erfolgloser Zuckungen beider Extreme — und dies würde menschlicher Voraussicht nach geschehen, weil beide gleich stark sind —, so muß uns die Schwankung als solche aufreiben." (S. 91.)

Dies sind die wesentlichen Punkte, die dem Kritiker des „Gottesbegriffs" die Lösung des specula-

tiven Räthsels als den „Knotenpunkt der europäischen Verhältnisse" und als die „wichtigste praktische Frage der Gegenwart" erscheinen lassen. Du siehst, es handelt sich darum, Ordnung mit Freiheit, Conservatismus mit Liberalismus, Achtung vor dem Alten, Ueberlieferten mit Anerkennung des Neuen und des Fortschritts zu verbinden; und wer möchte leugnen, daß den extremen Parteien gegenüber, deren die eine nur starre, am Alten hängende, Freiheit und Fortschritt ausschließende Ordnung, die andere hingegen zügellose, alles Alte über den Haufen werfende Freiheit und einen bodenlosen Fortschritt will, — daß, sage ich, diesen extremen Parteien gegenüber die wahre Vereinigung der beiden entgegengesetzten Principien, die sie einseitig auffassen und geltend machen, noththut, um Europa vor fernern Erschütterungen und dem ewigen Hin- und Herschwanken aus dem Despotismus in die Anarchie und aus dieser wieder zurück in den Despotismus zu bewahren? Aber bedarf es hierzu, wie der Kritiker des „Gottesbegriffs" meint, einer Vereinigung des Theismus mit dem Pantheismus? Dieser Meinung bin ich nicht. Weder ist der Theismus identisch mit Absolutismus, noch der Pantheismus identisch mit Radicalismus. Wenn herrschsüchtige Theisten aus dem von Gott Verordnetsein der Obrigkeit

schließen, daß die Obrigkeit das Recht habe, Freiheit und Fortschritt zu unterdrücken und alle Theilnahme des Volks von den Staatsangelegenheiten auszuschließen, so fällt das ihrer Herrschsucht zur Last und nicht dem Theismus. Consequente Theisten werden ganz andere Folgerungen aus dem Theismus ziehen; sie werden schließen: sowie Gott den Menschen zur Freiheit geschaffen, daß er sich selbst bestimme und wähle zwischen dem Guten und Bösen, so hat auch der Monarch von Gottes Gnaden die Unterthanen sich frei bestimmen und entwickeln zu lassen, selbst auf die Gefahr hin, daß sie irren. Und was zweitens den Pantheismus betrifft, so können zwar anarchisch gesinnte Pantheisten für sich das Recht in Anspruch nehmen, alle geschichtliche Ordnung radical umzustürzen, aber dies fällt alsdann ihrer anarchischen Gesinnung, aber nicht dem Pantheismus zur Last. Consequente Pantheisten werden schließen: nicht der Einzelne ist Gott, sondern nur das Ganze in seiner gesetzmäßigen geschichtlichen Entwickelung; folglich hat der Einzelne kein Recht, Neuerungen zu machen, die nur seinen egoistischen Gelüsten dienen.

Kurz, wenn bei den Consequenzen, die man aus einem System zieht, nur die eigene egoistische Gesinnung das Leitende ist, so lassen sich nicht minder aus dem Theismus als aus dem Pantheis-

mus die verderblichsten Folgerungen ziehen, und Herrschsucht kann dann ebenso den Theismus zu ihren Zwecken misbrauchen, wie Zügellosigkeit den Pantheismus zu den ihrigen. Ist hingegen bei den Consequenzen, die man aus einem Systeme zieht, der eigene innere Sinn desselben das Leitende, so kann Freiheit und Fortschritt ebenso aus dem Theismus, wie Ordnung und Achtung vor dem Ueberlieferten aus dem Pantheismus abgeleitet werden.

Nicht also um Vereinigung des Theismus mit dem Pantheismus — eine Vereinigung, die ich, da beide sich logisch widersprechen, für unmöglich halte — handelt es sich, um Europa zu retten, sondern um die richtige Auslegung beider Systeme. Lügnerisch verzerrt können beide von übeln Folgen sein; man hat dann im Theismus den Einen despotischen Gott und im Pantheismus die anarchische Vielheit von Göttern. Aber richtig verstanden sind beide ohne praktischen Nachtheil; der alliebende Vater aller Menschen begünstigt sowenig den alle Individuen unter ein starres Joch zwängenden Despotismus, als das in allem Endlichen auf organische Weise erscheinende Unendliche eine anarchische egoistische Losreißung der Individuen von der Ordnung des Ganzen begünstigt. Erinnere dich nur einerseits an Das, was ich gleich

anfangs*) gegen die Positivisten gesagt, die sich den Gegensatz der Ordnung von Oben und von Unten zurecht machen, um damit ihren Absolutismus zu beschönigen, und andererseits gedenke Dessen, was ich in meinen spätern, den wahren Sinn des Pantheismus beleuchtenden Briefen gegen die Beschuldigung gesagt, daß der Pantheismus den Einzelnen vergöttere und ihn hochmüthig mache**); so wirst du hieraus schon abnehmen können, daß die schlimmen Folgen, die man den beiderseitigen Systemen aufbürdet, nicht in diesen selbst ihrem wahren Sinne nach liegen, sondern nur das Product der Egoisten sind, welche die Systeme zu ihren schlechten Zwecken misbrauchen.

---

*) S. den zweiten Brief.

**) S. Brief 13 und die folgenden.

Zweiundzwanzigster Brief.

(An den Verfasser.)

Ich bin dir, werther Freund, vielen Dank schuldig für die Belehrung, die mir aus deinen Briefen zutheil geworden. Ich mag es nicht leugnen, daß Manches, was mir vorher dunkel war, mir jetzt klar vor Augen steht; daß Das, was ich für eine Dissonanz hielt, — Religion gepaart mit atheistischer Weltanschauung — sich in Harmonie aufgelöst hat, nachdem du die Begriffe der Religion und des Atheismus in einem Sinne ausgelegt, der ihre Vereinigung möglich macht. Du hast mit überzeugender Gewalt dargethan, daß die pantheistische Weltanschauung — dieser relative Atheismus — sich zwar nicht mit egoistischer Religion, welche die Welt sich um das Individuum drehen läßt, ver-

trägt, wol aber mit selbstsuchtloser Religion, die für das Individuum keinen höhern Werth beansprucht, als welcher ihm als einem Gliede des großen Ganzen zukommt. Du hast den Pantheismus siegreich gegen jene Absurditäten und Schlechtigkeiten vertheidigt, die man ihm gewöhnlich, nachdem man sich ein Zerrbild von ihm zurecht gemacht, aufbürdet. Denn du hast gezeigt, daß der wohlverstandene, ethisch-teleologisch berichtigte und verbesserte Pantheismus weder das Individuum als solches vergöttert — da ihm ja nur das Ganze Gott und der Einzelne nur eine mittelbare, einer bestimmten Stufe angehörige Erscheinung des Ganzen ist — noch auch dem Individuum allen Eigenwerth abspricht, da er es ja als relativ selbständiges und berechtigtes Glied im großen Ganzen betrachtet. Du hast sogar der speciellen Vorsehung im Pantheismus ihren Platz nachgewiesen, indem du gezeigt, wie der pantheistische Gott zwar nicht unmittelbar und übernatürlich, doch mittelbar und natürlich für die wesentlichen Lebenszwecke des Individuums sorgt. Endlich hast du gegen jene Beschuldigungen, denen zufolge im Pantheismus aller Unterschied zwischen gut und bös verschwindet, und nur Fatalismus und Quietismus als einzige Folge übrigbleibt, überführend bewiesen, daß im Pantheismus der moralische Ge=

gensatz, wenngleich als ein nothwendiger erkannt, doch darum nicht geleugnet und dem Bösen nicht gleicher Werth mit dem Guten zugeschrieben, jenes nicht als ein gleich Göttliches wie dieses, angesehen werde. Und bei dieser Gelegenheit hast du vortrefflich gezeigt, wie auch im Pantheismus der christliche Gegensatz zwischen Sünde (Natur) und Erlösung (Gnade) seine Stelle habe, obgleich er hier nicht mythisch gefaßt wird als Kampf zwischen dem Teufel und Christus, sondern als der Gegensatz und Kampf zweier allgemeiner Principien innerhalb der menschlichen Natur.

In allen diesen Punkten, sowie auch in deinen gelegentlichen Erwiderungen auf die „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" kann ich dir nur beistimmen. Aber Ein Bedenken ist mir nach Lesung deiner Briefe geblieben, das ich dir nicht verhehlen will. Obwol ich nämlich gern zugebe, daß eine solche pantheistische Religion, wie du sie ihren Grundzügen nach entwickelt hast, dem gegenwärtigen Höhepunkte der Bildung entspricht, sodaß man sie füglich die natürliche Religion der Gebildeten in unserer Zeit nennen könnte, so habe ich mich doch zweifelnd gefragt, ob solche uninteressirte, solche rein objective, aus der philosophischen Betrachtung der Welt gewonnene Religion wol je-

mals so populär werden kann, daß sie auch die Massen durchdringt und keine blos esoterische Geheimweisheit bleibt. Ich habe mich in der Gegenwart umgesehen, und da habe ich denn nach unbefangener Beobachtung gefunden, daß, die wenigen Denkenden und philosophisch Gebildeten abgerechnet, die Mehrzahl der Menschen in religiöser Hinsicht sich unter folgende drei Rubriken bringen läßt:

Erstens Ungläubige, die mit all ihrem Dichten und Trachten so ins Irdische versenkt sind, so sehr nur, sei es gröbern oder feinern Sinnengenuß zum Ziel ihres Lebens machen, daß sie eben darum keinen höhern Gott kennen als den Gott Mammon, der ihnen alle Quellen irdischer Glückseligkeit erschließt. Das sind die praktischen Materialisten unserer Zeit, und die Zahl derselben dürfte leider nicht gering sein. Dieselben können äußerlich sehr wohl einer bestimmten Kirche angehören und, aus weltlichen Rücksichten, derselben treubleiben, alle ihre Bekenntnisse und Cultusformen mithalten und mitmachen, aber innerlich sind sie Abgefallene und Ungläubige. Wer den Unglauben dieser Ungläubigen auf seinem Gewissen hat, mag ich hier nicht näher untersuchen. Aber daß die am Buchstaben überlieferter Bekenntnisse klebende, geistlose, neumo-

dische Orthodoxie, die jede Fortbildung des Christenthums und Läuterung desselben nach wissenschaftlichen Begriffen hemmt, einen großen Theil dieser Ungläubigen auf dem Gewissen hat, dessen bin ich gewiß.

Zweitens die Autoritätsgläubigen, die in dem ererbten Glauben der Väter beharren und nachglauben, was ihnen ihre Aeltern oder Vormünder vorgeglaubt, weil sie einmal an Autorität gewöhnt sind und auch in ihrem sonstigen Leben nicht selbständig und von Innen heraus sich bestimmen, sondern sich äußerlich durch das Hergebrachte, den herrschenden Ton, die Sitten und die Gewohnheiten der Gemeinschaften, zu denen sie gehören, leiten lassen. In solchen, eines kräftigen Eigenlebens ermangelnden, mehr von Außen als von Innen, vom Herkömmlichen als von lebendigen innern Bedürfnissen sich leiten lassenden Individuen kann kein Zwiespalt zwischen dem durch Erziehung Empfangenen und Dem, was ihre eigene Natur fodert, aufkommen, denn sie haben eben keine eigene, originelle Natur; und es ist daher auch nicht zu verwundern, wenn solche stets einer äußern Leitung bedürftig bleibende Individuen in der Kirche bleiben, in der sie geboren sind und in ihr sich wohl oder wenigstens doch nicht übel fühlen. Auch diese zweite Classe ist noch sehr zahl-

reich. Sie kann nur abnehmen, wenn in der Erziehung und beim Unterricht auf Selbstthätigkeit im Denken und Handeln, auf Selbstprüfung und Selbstentscheidung hingearbeitet wird, muß aber zunehmen, wenn ein Erziehungssystem vom Staate begünstigt wird, welches die Zöglinge mehr ans Auswendiglernen und ans Nachmachen des ihnen Vorgemachten, als ans Denken und Selbstbestimmen gewöhnt. Eine große Anzahl dieser Autoritätsgläubigen hat also die Erziehung auf ihrem Gewissen.

Drittens die Schwärmer und Sektirer. Zu diesen gehören die vielen wissenschaftlich Ungebildeten, die, weil sie ein lebendiges, inneres Religionsbedürfniß haben, dieses aber in der Kirche, zu der sie gehören, nicht befriedigt fühlen, sich einen Glauben auf eigene Hand zurecht machen und sich ein ihrem Gemüth und ihrer Phantasie entsprechendes Gottesbild schnitzen. Diese bauen sich neben der großen, allgemeinen Kirche ihr apartes Kapellchen, thun sich in Sekten zusammen und schwärmen nach ihrer Weise. Solche hat es zu allen Zeiten innerhalb der christlichen Kirche gegeben, und auch unsere Zeit hat deren genug aufzuweisen, die sich durch einen aparten Glauben und aparten Gottesdienst von den herrschenden Landeskirchen absondern. Sie würden in Europa noch

zahlreicher sein als sie sind, wenn, wie in Amerika, der Staat das Staatskirchenthum aufgäbe und den religiösen Genossenschaften völlige Freiheit ließe. Diese Sektirer sind, insofern ihr Ausscheiden aus dem Kirchenverbande, zu dem sie durch Geburt und Erziehung gehören, von lebendigem innern religiösen Bedürfniß zeugt, achtungswerther als die mechanischen Autoritätsgläubigen, die es wegen Mangels an innerm Glaubensleben beim Ererbten bewenden lassen; ja die Achtung dieser Sektirer muß sich in dem Grade steigern, als man sieht, wie sie trotz aller ihnen von Außen bereiteten Hindernisse und Schwierigkeiten doch ihrer innern Ueberzeugung treubleiben und derselben bereitwillig alle irdischen Vortheile aufopfern. Solch kräftiges inneres Glaubensleben, sollte es auch in Aberglauben und Schwärmerei sich verirren, hat immer etwas Achtungswerthes. Aber freilich mag es oft auch nur Eitelkeit, nur die Sucht, selbst einen Religionsstifter oder Reformator spielen und eine neue Kirche gründen zu wollen, sein, was zu solcher Schwärmerei führt.

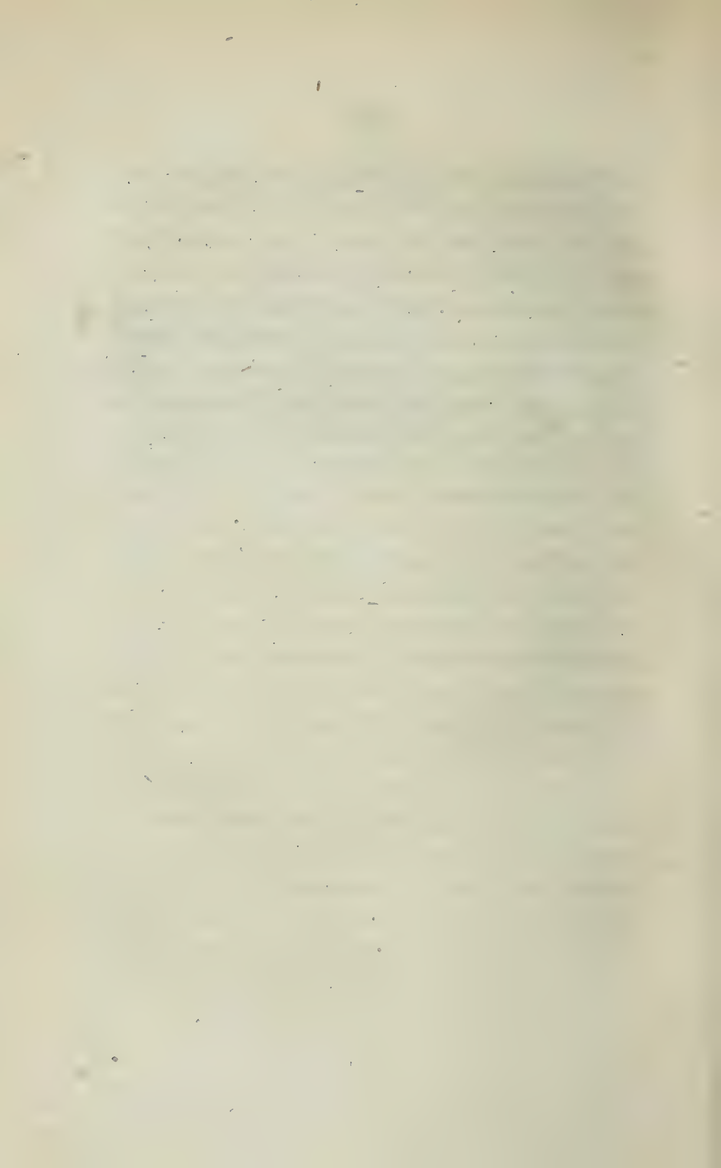
Ueberblickst du nun, werther Freund, diese drei von mir skizzirten Glaubensclassen: die Ungläubigen, die Autoritätsgläubigen und die Schwarmgläubigen, deren jede zahlreich vertreten ist, so wirst du dich wol kaum der Illusion hingeben, daß deine

philosophisch gebildete natürliche Religion jemals die Erde erobern und Gemeingut der Menschheit werden wird. Du wirst zufrieden sein müssen, wenn sie im Kreise der wenigen Denkenden und philosophisch Gebildeten Anhang findet, die ihre Weltanschauung nicht durch einen überlieferten religiösen Glauben bestimmen lassen, sondern die umgekehrt ihren religiösen Glauben nach der wissenschaftlich erworbenen Weltanschauung einrichten. Auch hast du ja selbst, wie du dich erinnern wirst, in einem deiner frühern Briefe schon zugegeben, daß niemals eine Religion Weltreligion in dem Sinne werden wird, daß Alle das Gleiche glauben werden. Du hast die innern und äußern Quellen, die subjectiven und objectiven Factoren der zahlreichen, die Menschen spaltenden Glaubensverschiedenheiten nachgewiesen und hast richtig dazu bemerkt, daß, was die Glaubensverschiedenheiten schafft, sie auch erhält, da dem schaffenden immer das erhaltende Princip entspricht. *)

Doch damit, daß ich an der Popularität und großen Ausbreitung deiner natürlichen, pantheistischen Religion zweifle, will ich keineswegs einen Tadel über sie ausgesprochen haben. Popularität und große Ausbreitung

*) S. den neunten Brief.

eines Glaubens ist nicht immer ein Zeichen seiner innern Wahrheit, und die vox populi ist keineswegs immer die vox Dei. Ob populär oder nicht, jedenfalls hat der religiöse Glaube der philosophisch Gebildeten ebenso ein Recht, sich öffentlich auszusprechen und auf dem geistigen Wege der Ueberzeugung Anhänger zu werben, wie jeder andere Glaube auch, und die philosophisch Gläubigen sind, denke ich, nicht die schlimmsten, die es gibt.



Beilagen.



1*) Man hat, heißt es in dem erwähnten Artikel**), einer Classe von Forschern auf dem Gebiete der urchristlichen Kirche den Vorwurf gemacht, daß sie das Christenthum eigentlich erst mit dem Apostel Paulus anfangen lassen, indem nach ihrer Ansicht das christliche Princip sich erst in diesem scharfen Denker in seinem Unterschied vom Judenthum erfassen gelernt habe. Ob nicht Diejenigen, welche am häufigsten und bereitwilligsten diesen Vorwurf aussprechen, in denselben Fehler gerathen sind, ohne es zu merken? Ob nicht überhaupt die Kirche bisher

---

*) Die einzelnen Nummern beziehen sich auf die gleichen Zahlen im Text.

**) „Der Sonntagabend. Erbauungsblatt für evangelische Christen" (Nr. 18, vom 3. Mai 1857; Berlin, Georg Reimer).

Paulus in gewisser Hinsicht vor Christus gestellt hat? In der That — woher erhielt unser Luther den Hauptanstoß zu seinen reformatorischen Gedanken? Aus dem Studium der Paulinischen Schriften. Welches sind die Schlagworte, mit welchen unsere Kirche heute noch ihr eigenthümliches Wesen auszusprechen pflegt? Es sind Sätze des Paulinischen Lehrgebäudes. Alles, was das Eigenthümliche der protestantischen kirchlichen Lehre ausmacht, ist wesentlich paulinisch: der ganze Weg, auf dem der Sünder wieder zum Heil gelangt, wird genau nach der Weisung des Apostels Paulus beschrieben; die Unfähigkeit des Menschen zum Guten aus sich selbst, das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit, die Rechtfertigung durch den Glauben in der eigenthümlichen Rechtsform, welche der altkirchlichen Lehrweise eigen ist, die Bedeutung des Todes Christi, die Verwerfung der guten Werke u. s. w. — alle diese so entscheidenden Anschauungen verdankt die Kirche den Schriften des Apostels Paulus, der unbestreitbar seine Anschauung vom Wesen des Christenthums fast ganz unabhängig von der in den Evangelien gelieferten Lehre Christi gebildet hat, wie er denn selbst dieses Verhältniß offen eingesteht, indem er im Galaterbrief seine Bekehrung auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes zurückführt und

beifügt, daß er auch nach derselben nicht nach Jerusalem gegangen sei zu Denen, die vor ihm Apostel waren.

Ob diese Bevorzugung des Paulus in Allem, was die Darstellung der christlichen Lehre betrifft, für die Entwickelung der Kirche förderlich oder nachtheilig gewesen, das ergebe sich aus der Vergleichung der Lehrweise Christi mit der paulinischen. Christi Worte ergreifen den ganzen Menschen; er redet als „Einer, der da Macht hatte, nicht wie die Schriftgelehrten". Er stellt das praktisch-religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott in seiner ewig sich gleichbleibenden Wahrheit dar. Paulus dagegen stellt Betrachtungen an über das in Christus erschienene neue Leben und sucht es theoretisch für das begreifende Denken zu begründen. Er bringt das Christenthum in ein theologisches Lehrgebäude, führt es auf bestimmte, zugrunde liegende Sätze zurück und stellt darum Betrachtungen an über sein Verhältniß zu den andern Religionsformen, zu dem Heidenthum und Judenthum, über das Wesen des Gesetzes, über die Entstehung der Sünde, über das Göttliche und Menschliche in ihm, über das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit — lauter Gegenstände, die von Christus zwar angeregt wur-

den, soweit sie das praktisch=religiöse Leben betreffen, aber ohne theoretische Lösung der Widersprüche blieben, welche für den darüber nachdenkenden Verstand darin zu liegen scheinen. Also: Christus ist Religionsgründer, Paulus Theolog.

Damit hänge nicht nur eine große Verschiedenheit in ihrer Lehr= und Redeweise zusammen — Christus redet classisch; seine Aussprüche sind in sich abgerundet, anschaulich, schlagend, sodaß die Zeitgenossen „sich entsetzten ob seiner Rede"; während Pauli Gedanken sich drängen, durchkreuzen, seine Beweisführung oft gesucht und gekünstelt, seine Gelehrsamkeit häufig rabbinisch ist, sodaß er ohne Commentar für das Volk nicht zu verstehen ist — nicht blos also diese Verschiedenheit in der Form und der Darstellung und der Lehrweise hänge damit zusammen, daß Christus Religionsstifter, Paulus Theolog ist, sondern auch ihr Auseinandergehen im Inhalt der christlichen Lehre. Paulus macht das Heil des Menschen durchgängig von dem Glauben an die Person Christi, des gekreuzigten und auferstandenen, abhängig, Christus dagegen wesentlich von der Stellung des menschlichen Gemüths zu Gott; in allen Gleichnissen und Reden, in welchen er das Wesen des Himmelreichs und die Bedingungen der Gotteskindschaft auseinandersetzt, erwähnt er seiner eigenen

Person nirgends; die Bergrede schildert das religiöse Leben rein für sich, unabhängig von Christi Person; im Gleichniß vom verlorenen Sohne wird der Mensch mit Gott versöhnt einfach dadurch, daß er „in sich schlägt".

Dagegen lehre Paulus, daß Christus an unserer Statt gestorben sei (obwol die Lehre von dem stellvertretenden Tode Christi bei ihm noch nicht die Ausbildung hat, welche sie in der Kirchenlehre gefunden), daß Gottes Gerechtigkeit wegen der Sünden der Menschen erst eines Sühnopfers bedurft habe, bevor die göttliche Liebe in der Vergebung der Sünden freien Lauf nehmen konnte; die Lehre Christi aber widerspricht durchaus dieser Annahme. Der Glaube oder, was im Munde Christi noch gleichbedeutend ist, die Liebe ist es, welche ohne jede weitere Bedingung dem Sünder die Sündenvergebung erwirkt. Im Himmel ist sogleich Freude, sobald ein Sünder Buße thut; in das Himmelreich kommen Alle, die umkehren und werden wie die Kinder. Von einem Opfer, das Gott außerdem noch verlange, redet Christus nirgends. Daher die Qual der kirchlichen Ausleger, den Paulus in Christus hineinzudeuten.

Ferner: wie viel wahrer und gerechter stelle Christus die Menschennatur hin als Paulus, beson-

ders aber als die dem Paulus folgenden Kirchenlehrer, Augustin, Calvin, Luther! Während diese alle Menschen in Eine Masse der Verdorbenheit zusammenwerfen, erkennt Christus überall bei aller Sündhaftigkeit der Menschen doch das Natürlich-Gute der menschlichen Natur an und setzt verschiedene Stufen und Grade unter den Menschen. Im Gleichniß vom Säemann nimmt er eine vierfache Verschiedenheit menschlicher Herzen in Bezug auf ihre Empfänglichkeit fürs Göttliche an; im Gleichniß vom verlorenen Sohn läßt er im Bilde des Bruders auch dem blos legalen, gesetzlichen Menschen Gerechtigkeit widerfahren, indem er seinen Vorzug wie seinen Mangel gleich fein zeichnet, und läßt ihm in seiner Weise das väterliche Wohlgefallen zutheil werden. Wenn er sagt: ich bin gekommen, die Sünder selig zu machen, nicht die Frommen, so sehen wir ihn auch hier wieder wesentliche Unterschiede in der menschlichen Natur anerkennen.

Nach dieser Gegenüberstellung, aus der hervorgehen soll, daß die Voranstellung des Paulus in der Darstellung der christlichen Lehre immer zum Nachtheil der Lehre Christi geschehen ist, fährt der erwähnte Artikel fort: „Diese Vorliebe für den Apostel Paulus ist ein sehr charakteristisches Merkmal für die bisherige christliche Kirche. Man hat damit

gezeigt, daß man die Speculation und Theologie höher setze als die Religion, den Begriff und die Theorie höher als das unmittelbare religiöse Leben. Man hat das Kennzeichen der Christlichkeit in die Annahme der von der Kirche festgestellten und formulirten Glaubenslehre gesetzt, man hat dadurch dem christlichen Begriff des Glaubens eine ganz schiefe Bedeutung beigelegt, zwischen den Wissenden und Glaubenden eine ewige Feindschaft aufgerichtet und das Christenthum zu einem verderblichen Zankapfel für seine Bekenner gemacht."

Es wird vom Verfasser zwar die Ausprägung der Religion in Theologie als nothwendig anerkannt, weil das menschliche Denken die Nöthigung in sich trage, das unmittelbar Gegebene, die religiöse Erfahrung, in die Einheit eines Systems zu fassen; und diesem Bedürfniß habe Paulus entsprochen. Aber gleichzeitig wird auch die Nothwendigkeit hervorgehoben, „von jeder historisch gegebenen kirchlichen Glaubenslehre hinweg wieder in die ursprüngliche Tiefe des von Christus so klar und scharf ausgesprochenen Lebensprincips sich zu versenken, um in Gemäßheit der Fortschritte der menschlichen Wissenschaft alle Theile der Glaubenslehre einer Revision zu unterwerfen".

2) Im Anfange des Christenthums waren die Aeltesten jeder Gemeinde, welche in der Folge die Lehrer wurden, sowie noch jetzt die Aeltesten in den Brüdergemeinden, zugleich dazu bestellt, für das Heil der Seelen und für die öffentliche Wohlfahrt der Kirche zu sorgen. Dies brachte sie also zu einem sehr vertrauten Umgange und zu häufigen Berathschlagungen miteinander.

Nachdem das Christenthum sich ausbreitete, traten die Aeltesten jeder Gemeinde auch mit den Aeltesten der Gemeinden in den benachbarten Städten in Verbindung.

Anfangs war die Absicht blos, sich gegenseitig zur Frömmigkeit zu ermahnen und sich bei Unfällen und Gefahren, welche die Gemeinden trafen, wechselsweise Rath zu geben. In der Folge aber, als die Christen anfingen, ein größeres Gewicht auf einen bestimmten Lehrbegriff und auf eine gleiche Form des Gottesdienstes zu legen, berathschlagten sich die Lehrer benachbarter Gemeinden am meisten über Lehrpunkte oder über Gebräuche, wobei die jüngere Kirche sich gemeiniglich dem Ausspruche der ältern unterwarf, weil man allgemein die Ueberlieferung zu einer Hauptquelle der Erkenntniß annahm.

Dieser Umgang der Lehrer verschiedener Gemeinden miteinander, den sie durch Correspondenz und

Zusammenkünfte, welche man Synoden nannte, unterhielten, breitete sich nach und nach über ganze Provinzen und zuletzt über das ganze römische Reich aus, als das Christenthum selbst diesen Umfang gewonnen hatte.

Um diesen allgemeinen und immerwährenden Verkehr der christlichen Kirchenlehrer zu befördern, trug vornehmlich die sich allmälig festsetzende Idee bei, daß eine vollkommene Einheit des Lehrbegriffs und der gottesdienstlichen Gebräuche in allen Gemeinden nothwendig sei. Denn auf einem großen Raume und unter zahlreichen Gemeinden war diese Einheit nicht zu erhalten, wenn nicht die Lehrer und Vorsteher derselben oft zusammen conferirten, sich einander ihre Meinungen und Gewohnheiten abfragten und die Verschiedenheiten auszugleichen suchten. Zu gleicher Zeit aber wurde dieser große und beständige Verkehr der christlichen Lehrer dadurch erleichtert, daß in jeder Gemeinde die Aeltesten ein Oberhaupt, unter dem Namen Bischof bekamen, welches die Geistlichkeit seines Orts repräsentirte und im Namen derselben mit den Bischöfen anderer Kirchen unterhandelte.

Diese große Geschäftigkeit, welche die Lehrer der christlichen Gemeinden, auch der entferntesten, auf diesen Umgang unter sich, auf Conferenzen und

Berathschlagungen verwandten, und die Idee von einer nothwendigen Allgemeinheit und Einheit der Kirche, welche dabei zugrunde lag, ist dem Christenthume sehr nachtheilig und eine Quelle seiner Verderbnisse geworden.

Die Lehrer und vorzüglich die Bischöfe der einzelnen Gemeinden vernachlässigten über ihren Correspondenzen und Synoden die Hauptpflichten ihres Amts, die Belehrung und die Bearbeitung der Herzen ihrer Kirchkinder. Das Volk wurde wieder unwissender, indem der Klerus gelehrter oder doch orthodoxer wurde.

Es entstand ferner aus diesem stets unterhaltenen Zusammenhange der christlichen Kirchenlehrer eine Tyrannei in der Kirche: erstlich die der Geistlichkeit über die Laien, und sodann einiger hohen Geistlichen über ihre Mitbrüder.

Ein so weitläufiger Staat nämlich, als die christliche Geistlichkeit formirte, konnte ohne eine gewisse executive Gewalt nicht aufrechterhalten werden; und diese Gewalt mußte in immer wenigere Hände kommen. Daher die Aristokratie der Bischöfe, die sich endlich mit dem Despotismus des Papstes im Abendlande endigte.

Da über abstracte und subtile Begriffe,

dergleichen die theologischen sind, die Menschen immer uneiniger werden, je mehr sie dieselben untersuchen: so entstanden eben aus jener unaufhörlichen Bemühung der Geistlichkeit, die Einheit des kirchlichen Lehrbegriffs zu erhalten, die Ketzereien und Spaltungen in der Kirche. Indem sie sich über alle Lehrpunkte nicht nur, sondern auch über alle Ausdrücke derselben vereinigen wollten, entzweiten sie sich immer mehr. Und so wurde durch die Concilien selbst und deren Folgen die christliche Welt am meisten zerrüttet.

Hieraus entstanden endlich die Unduldsamkeit und die Verfolgung der Ketzer. Denn da man von der einen Seite auf der unausführbaren Absicht beharrte, eine absolute Uebereinstimmung der theologischen Begriffe und Meinungen in allen Gemeinden der christlichen Kirche hervorzubringen, und doch durch die Erfahrung nicht einsah, daß diese Uebereinstimmung durch gemeinschaftliche Untersuchungen nicht zu erhalten sei, so nahm man seine Zuflucht zu dem einzigen wirksamen Mittel — zu einer despotischen Entscheidung der Streitigkeiten durch äußere Gewalt.

Diese Autorität, das Bekenntniß von Lehrsätzen zu erzwingen, auch ohne die Ueberzeugung von den-

selben zu bewirken, beruhte anfangs auf den Concilien und also der Mehrheit der Stimmen, und kam zuletzt in die Hände der Päpste.

Die Autorität der Päpste erhielt nun zwar durch die Reformation einen Stoß. Die Lehrer der Protestanten traten eine zeitlang in das Verhältniß zurück, welches die ersten Lehrer des Christenthums gehabt hatten. Aber die Nothwendigkeit, sich gegen das Papstthum zu vertheidigen, führte wieder zu Zusammenkünften und Berathschlagungen, um gemeinschaftliche Bekenntnißschriften untereinander zu verabreden. So entstanden nach und nach lutherische und reformirte Synoden. Und das Resultat war bald wieder dasselbe. Es wurde wieder auch bald über Lehrpunkte, Formeln und Kirchengebräuche debattirt und dadurch immer neue Spaltungen veranlaßt, die endlich auch nur durch bürgerliche Gewalt beschränkt oder aufgehoben werden konnten.*)

5) „Es gibt", sagt Leo (mit Beziehung auf die Opposition der Linken im preußischen Abgeord-

*) S. Christian Garve, „Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben" (Breslau 1800), IV, 173 fg.

nerenhause gegen das Ehescheidungsgesetz, welches der Linken zu kirchlich war), „es gibt in dieser Frage, wie in der großen Parteiung der Gegenwart überhaupt, nur zwei Standpunkte: die Anerkennung einer ewigen göttlichen Ordnung, die über dem Menschen steht: oder der Mensch, der aus eigener Souveränetät sich Ordnungen macht — mit zwei Worten: das Princip des Rechts von Oben oder von Unten. Alle, die keinem von beiden huldigen wollend, der Witterung von Zweckmäßigkeiten u. s. w. nachzugeben vermeinen, fallen im entscheidenden Augenblick nothwendig der Linken anheim, auf der sie unwissentlich schon von vornherein stehen: denn der Standpunkt der eigenen Klugheits- und Zweckmäßigkeitsentscheidung ist an sich bereits ein radicaler, weil er sich auf die Autonomie des Menschen gründet. Der entscheidende Punkt liegt, wie für die Einsichtigen nur mit einem Worte erinnert zu werden braucht, in der Anerkennung oder Leugnung der menschlichen Erbsünde."*)

Die entscheidende Frage wird hier darein gesetzt, ob göttliche oder menschliche Ordnung herrschen soll.

---

*) „Volksblatt für Stadt und Land" (1857, Nr. 22).

während doch in Wahrheit dies die Grundfrage unserer Zeit ist: welches die wahrhaft göttliche Ordnung ist? ob Gott den rationalen Fortschritt des Menschengeschlechts will, oder, wie die Positivisten meinen, ewigen Stillstand unter dem Joch überlieferter Satzung?

Hieraus läßt sich zugleich abnehmen, was von Stahl's, mit den angeführten Worten Leo's übereinstimmender Aeußerung zu halten: „Die Signatur unserer Zeit ist der ans Licht getretene Kampf der zwei ewigen Principien: der Gebundenheit an Gott und Emancipation von Gott. Wer da jetzt Freiheit verkündigt, der sehe wohl zu, daß er sie in der Gebundenheit verkünde, sonst verfällt er dem Dienste der Mächte des Abgrundes."*) Die wahre Signatur unserer Zeit ist vielmehr der ans Licht getretene Kampf zwischen starrem Positivismus und lebendiger, natürlicher Entwickelung. Nicht von Gott, sondern von der Hierarchie will sich die gegenwärtige, mündig gewordene Menschheit emancipiren.

4) Stahl sucht in seiner Schrift wider Bunsen**) diese Consequenz abzuweisen. „Mich erschüttert", sagt er, „nicht im geringsten jener vermeint-

*) „Wider Bunsen von Stahl" (3. Aufl.), S. 38

**) S. 98 daselbst.

lich unwiderlegliche Einwand, daß nach meiner Lehre vom obrigkeitlichen Schutz der Kirche auch die Apostel und die Reformatoren ihr Werk nicht hätten vollbringen können. Denn fürs erste sind solche außerordentliche göttliche Veranstaltungen, welche nicht blos Epochen der Weltgeschichte bezeichnen, sondern als einzig und unvergleichlich und ihr Werk ein für alle mal vollendend (?) im Reiche Gottes dastehen, nicht die Norm und Rücksicht, wonach die gewöhnlichen Staatseinrichtungen bemessen werden können und sollen. Fürs andere ist Das, was ich als obrigkeitlichen Schutz für die öffentliche Kirche anspreche, gar nicht einmal ein Hinderniß für eine künftige Reformation. Hätten zur Zeit der Reformation meine beiden Grundsätze gegolten: persönliche Gewissensfreiheit und gegen den Angriff auf die öffentliche Kirche nur polizeiliche Abwehr, nicht criminelle Strafe, so hätte sie nirgends unterdrückt werden können, es wären Italien, Spanien, Oesterreich, Baiern nicht der Contrereformation erlegen. Denn polizeilicher Schutz, wie ich ihn bezeichnet, ist nur Vertheidigung, nicht Wiedervergeltung und nicht Abschreckung, und darum nicht im Stande, einen mächtigen Gegner abzuhalten. Er ist nur geeignet und darauf berechnet, im Kleinen gegen Friedensstörungen in der Gemeinde und gegen Verführung

einzelner Unbewaffneter Hülfe zu geben, aber nimmermehr kann er im Großen einen Gedanken, der wie ein Blitz durch die Seelen geht und die Menschen in Masse bewegt, aufhalten, nimmermehr wird er Die, welche wirklich einen Beruf von Gott haben, auch nur in die geringste Versuchung führen, ihn unerfüllt zu lassen. Wollen denn diese neuen Apostel und Advocaten es so über die Maßen bequem haben? Wollen sie — um einen Ausdruck von 1850 zu gebrauchen — Reformation machen in Schlafrock und Pantoffeln?"

Hiergegen bemerkt ein französischer Gegner Stahl's*): „Wohl muß die Rheingrenze an dieser großen Meinungsverschiedenheit schuld sein; ich meinestheils muß gestehen, daß mir nichts falscher, beklagenswerther und aufrührerischer dünkt als dieser Scherz eines Mannes, der in Berlin als der Vertheidiger des Throns und Altars gepriesen wird. Den Menschen die erste aller Freiheiten, die, sich be-

*) „Eine Stimme des Auslandes über religiöse Freiheit. Urtheil des französischen Rechtsgelehrten und Historikers Eduard Laboulaye über Bunsen's «Zeichen der Zeit» und deren Bekämpfer Stahl. Deutsch bearbeitet von Leopold August Warnkönig" (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1857), S. 105 fg.

hufs der Verehrung Gottes zu vereinigen, rauben, das wäre ein Souveränetätsrecht? und ein Rechtsgelehrter wagt es, eine solche Ansicht zu vertheidigen? Stahl verabscheut das Blutvergießen, allein nichts erscheint ihm gesetzlicher als meine Verhaftung, wenn ich mich nicht zu einer der drei Kirchen bekenne; als wenn die größere oder geringere Strenge der Ahndung am Wesen der Handlung etwas ändern könnte! Wenn ich das Recht habe, mich mit meinen Brüdern zu vereinigen, um Gott zu verehren, so ist jedes Gesetz, welches mich hemmt, ungerecht; wenn es dagegen die Pflicht des Fürsten ist, die Häresie zu ersticken, warum sollte man denn vor der Inquisition oder dem Scheiterhaufen zurückbeben? Pascal ist wol nicht im Irrthum, wenn er behauptet, daß ein Gebirge oder ein Fluß die Anschauungen der Gerechtigkeit verändere. Würde sich Stahl mit Luther's Bibel nach Rom begeben, so wäre man berechtigt, ihn zu verhaften und zu bestrafen. Schweden handelt vorsichtig, indem es die Katholiken deportirt, und England hat Unrecht gehabt, ihnen das Staatsbürgerrecht zu verleihen. Also wäre die Wahrheit nur Einbildung, und wie Montaigne äußert: «Wie wir Périgorden oder Deutsche sind, vermöge der nämlichen Eigenschaft sind wir auch Christen.» Unsere Seele gehört

nicht Gott, sondern dem Fürsten an, und das Gewissen ist nur ein Wort, welches der Revolution zum Vorwand dient. — Wie, sieht Stahl nicht ein, wohin ihn seine conservativen Grundsätze führen?"

5) Die neuere, auf dem Boden der Baur'schen sogenannten Tendenzkritik stehende Evangelienforschung weist überall in den Evangelien die subjectiven Elemente nach, die bei ihrer Abfassung bestimmend waren, und die dem vierten Evangelium einen so ganz verschiedenen Charakter von den drei ersten (den Synoptikern) gaben. Hilgenfeld*), der dieser Richtung angehört, betrachtet die Evangelien nicht als blos stoffliche Zusammensetzungen, und ihr Verhältniß zueinander nicht blos als ein äußerliches von der Richtung des Verfassers unberührtes, als ein durch Redactionswillkür und Laune zusammengefügtes Aggregat, sondern er erkennt überall den Einfluß dogmatischer Grundrichtungen, unter welchem die einzelnen Compositionen entstanden, und reiht diese in den geschichtlichen Gang der christlichen Kirche ein, sie als eine fort-

*) „Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung", von Dr. Adolf Hilgenfeld (Leipzig, S. Hirzel, 1854).

laufende Entwickelungsreihe begreifend. In dem Johanneischen Evangelium fand, nach Hilgenfeld's Auffassung, die evangelische Geschichtschreibung ihren wesentlichen und nothwendigen Abschluß, sie betrat damit die Schwelle der rein dogmatischen Lehrentwickelung des 2. Jahrhunderts. Und so bilden die uns vorliegenden Evangelien gleichsam einen Klimax, eine stetig fortschreitende Reihenfolge vom Judenchristenthum zur Weltreligion. In dem ursprünglichen Matthäus beschränkte sich das Evangelium noch ganz auf den Gesichtskreis des strengen Judenchristenthums, in dem kanonischen dagegen wird schon die Verbreitung des Christenthums in die Heidenwelt anerkannt. Das Marcus-Evangelium beseitigt dann alles Jüdische, was das Gemeindebewußtsein abstoßen konnte, soviel wie möglich. Bei Lucas ist nicht blos diese jüdische Aeußerlichkeit abgestreift, sondern in der bestimmtern Fassung der reinen Innerlichkeit und Geistigkeit des Christenthums wirklich aufgehoben. Endlich steigerte sich im Johanneischen Evangelium die Geistesfreiheit des Paulinismus zur Höhe und Allgemeinheit einer speculativen Weltansicht, zur christlichen Gnosis!*)

*) Das Matthäus-Evangelium gehört nach Hilgenfeld den Jahren 70—80 an; das Marcus-Evangelium fällt in

Wie auch im Einzelnen die Evangelienforscher der Gegenwart noch auseinandergehen mögen, soviel ergibt sich doch für den Unbefangenen als ausgemachtes Resultat ihrer Kritik, daß die Verfasser der Evangelien keine rein objective Historie liefern, sondern daß Historisches in ihnen so mit Dogmatischem gemischt und von letzterm gefärbt ist, daß es schwer sein dürfte, ersteres jemals rein auszusondern. Das verschiedene Christusbild der Evangelien ist Folge des verschiedenen Standpunktes der Verfasser innerhalb der urchristlichen Entwickelung.

Die Feinde der Bibelforschung, die die kritische Ergründung des geschichtlichen Ursprungs der biblischen Bücher als dem Christenthum gefährlich verschreien, sind schon 1845 von Heinrich Ewald in einer vortrefflichen kleinen Schrift*) als die „Un-

---

die Zeit zwischen 80—100 n. Chr.; die wahrscheinliche Abfassungszeit des Evangeliums des Lucas ist das Jahr 100—110 n. Chr. Endlich das Johanneische Evangelium entstand etwa 120—140 n. Chr. (Vergl. „Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland", Berlin, Reimer, 1855, Nr. 21).

*) „Ueber die Ungeschichtlichkeit evangelischer Geistlichen in Deutschland. Mit einem Worte über die «Evangelische Kirchenzeitung» in Berlin. Von Heinrich Ewald" (Tübingen, Ludw. Friedr. Fues, 1845).

geschichtlichen" charakterisirt worden. Was damals Ewald gegen diese „Ungeschichtlichen" sagte, gilt noch heute. Sie scheuen, sagt er, nichts mehr als Wissenschaft, d. i. Gewißheit und Sicherheit des Wissens, und lassen daher ganze weite Gebiete des Wissens, welche kein Gottesgelehrter ungestraft übersieht, lieber ganz zur Seite liegen, als daß sie sich mit ihnen näher vertraut machten. Sie können sich für diesen Mangel keineswegs damit entschuldigen, daß sie vorgeben, fehle ihnen viel der Wissenschaft, so hätten sie doch desto mehr des Glaubens; und dieser sei doch dem Gottesgelehrten noch weit unentbehrlicher als jene. So mögen sie sagen, aber ganz anders verhält sich die Sache; denn schon daß sie ihr Häuflein allein für das echtchristliche halten, zeugt von dem bedauerlichsten Mangel jenes Glaubens, welcher die Thätigkeit wahrer göttlicher und daher auch christlicher Kräfte überall da sieht, wo sie sich in irgendeiner unleugbar guten Weise regen, also z. B. auch in der geschichtlichen Untersuchung und Erkenntniß, die sie verabscheuen, auch mitten unter so vielen andern Christen, welche sie verdammen, weil sie ihre Weise, ihre eigenthümlichen Vorzüge und ihre Größe nicht verstehen. „Der Glauben eines Christen ist unter Anderm die Zuversicht, daß nichts in der Welt das wahre Christenthum allen Denen rauben kann, welche

es wirklich ergreifen: wie könnten denn Die einen wahren Glauben haben, welche fürchten, das Christenthum gehe unter, wenn sie es nicht mit ihren armseligen oder gar trüben Mitteln stützten!" (S. 5.)

Die Ungeschichtlichen, sagte Ewald damals, müssen, wenn sie überhaupt etwas Bestimmtes wollen, fodern, man solle über die einzelnen Stücke jener großen Geschichte ewig so urtheilen, wie im Jahre 1580, oder etwa wie im Jahre 325, oder, was das Alte Testament betrifft, etwa wie im Jahre 30 nach Christi Geburt geurtheilt wurde, und zwar müsse man das der Religion wegen, um heiliger Zwecke willen. „Damit mengen sie einmal zwei so grundverschiedene Dinge wie Religion und Geschichte durcheinander: denn jene Geschichte zeigt uns in ihren Höhen nur, wie die Religion sich äußerte und sich ausbildete, welche auch wir annehmen sollen, ist aber selbst keine Religion; sonst würde unser Seelenheil auch von solchen Fragen abhängen wie: wer dieses oder jenes Buch geschrieben? ob Israel 215 oder 430 Jahre in Aegypten gewesen; ob Christus mit den Händen oder auch mit den Füßen ans Kreuz geschlagen sei, und Anderes, über welches doch Niemand zum Volke an heiliger Stätte predigen wird, um dadurch zu erbauen. Die wahre Religion,

wie sie einmal in jener Geschichte offenbar geworden, besteht vielmehr ewig durch sich selbst; sie läßt eben deswegen die Untersuchung über den Verlauf ihrer eigenen Geschichte völlig frei, in der gerechten Voraussicht, daß, ist diese Untersuchung wirklich gründlich, daraus ihre Wahrheit nur immer neu hervortauchen werde; sie wünscht endlich von uns diese lebendige Erkenntniß ihrer wahren Geschichte, damit sie selbst mit dieser immer neu in uns lebe." (S. 21.)

6) „Der Supranaturalismus", sagt Apelt*), „welcher der Vernunft das Vermögen, die religiöse Wahrheit innen in sich selbst zu erkennen, abspricht und voraussetzt, daß dieselbe dem Menschengeschlechte zuerst von Außen auf eine übernatürliche Weise mitgetheilt worden sei, ist genöthigt zu Wundern in der Natur seine Zuflucht zu nehmen, als durch welche die vorher verborgene Wahrheit allererst offenbar werde, und verfällt dadurch dem Aberglauben. Da nun in der Natur Alles nach Naturgesetzen geschieht, so beruht die Meinung, daß etwas nicht natürlicherweise zugegangen, ledig-

---

*) „Metaphysik von Dr. Ernst Friedrich Apelt, ordentlichem Professor der Philosophie zu Jena" (Leipzig, Engelmann, 1857), §. 93.

lich darauf, daß man der Erzählung einer wunderbaren Begebenheit ein größeres Vertrauen schenkt, als der Einsicht in die Naturgesetze und den durch sie bedingten Lauf der Begebenheiten. Also ist der eigentliche Grund des Glaubens hier Ueberlieferung und Erzählung wunderbarer Dinge. Das ist aber in der That Verwechselung des metaphysischen Glaubens mit dem historischen ...... Der Supranaturalismus gibt der religiösen Wahrheit einen empirischen Charakter, indem er sie auf äußeres Zeugniß und Ueberlieferung gründet. Es läßt sich dies sehr gut an der Art und Weise erläutern, wie Paulus seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu begründen versucht. Wenn der Apostel schließt: «Ist Christus nicht auferstanden, so werden wir auch nicht auferstehen», so ist dieser Schluß nicht bündig, weil seine Schlußkraft nur auf der Verwechselung des historischen Glaubens an die Auferstehung Christi mit dem religiösen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele beruht..... Eine religiöse Idee (die Unsterblichkeit der Seele) soll hier durch eine wunderbare Begebenheit (die Auferstehung Christi) offenbar werden. Nun ist diese Begebenheit selbst aber nur mythisch; es werden hier also Mythen mit religiösen Ideen vermengt. Wäre sie aber auch in der That ein historisches Factum, so steht doch gegen

diese ganze Beweisart Lessing's einfacher Spruch: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden. Beides sind Wahrheiten ganz verschiedener Classe und verschiedenen Ursprungs, und aus einer einzelnen Thatsache, möchte sie noch so wunderbar und selbst durch die eigene Sinnesanschauung wahrgenommen und nicht blos durch fremde Erzählung überliefert sein, würde niemals eine allgemeine und übersinnliche Wahrheit folgen."

7) Aus Bunsen's Werk „Gott in der Geschichte" *) geht Folgendes hervor: „Die Religion des Geistes ist die der Zukunft und soll allgemeines Gut der Menschheit werden." Dieser Grundton klingt durch die begeisterte Rede Joel's (bes. 2, 27; 3, 5), welcher als jüngerer Zeitgenosse des Sesonchi oder Sisak und des Rehabeam, zwischen 959 und 949, also funfzehn bis fünfundzwanzig Jahre nach dem Einfalle des ägyptischen Königs, über das Unglück seines Volks klagt, aber doch der Ueberzeugung lebt, die Religion des Geistes, das Gottesreich, müsse einmal siegen. Aufs neue vernehmen wir es

*) „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung" (Thl. I, Buch 1 und 2; Leipzig, F. A. Brockhaus, 1857).

nach der Mitte des 8. Jahrhunderts bei Jesaja (2, 2—4) und etwa vierzig Jahre später bei Micha (4, 1—3), als nach der Vernichtung des Reiches Israel auch Juda bedroht war. Im Jesaja (19, 18—25) tritt der Gedanke der endlichen Allgemeinheit der wahren Gotteserkenntniß, welche unbeschadet der Volksverschiedenheit eintreten wird, besonders herrlich hervor. Beide Momente der Geistigkeit und der Allgemeinheit finden wir im Jeremia eng verbunden und von dessen Jünger wiederholentlich verkündigt. Maleachi endlich, gegen 400, weist, als der Glaube an die Selbständigkeit des jüdischen Reiches immer mehr schwand, auf die Geistigkeit hin. Amos, um 790, und Hosea, gegen 780, eifern gegen die äußerliche Gottesfurcht, „damit die Religion des Geistes sich verwirkliche, muß das Aeußerliche, welches sich an ihre Stelle setzt, untergehen durch ein Gottesgericht".

Unter der Regierung des Ahas von Juda verkündet Jesaja in seiner begeisterten Rede (9, 1—7), mit Hinblick auf den jungen, gottesfürchtigen Hiskias, Tage des Friedens. Auch Sacharja (9, 9—10), spricht es aus, daß aus David's Stamm ein Sproß ein Reich ewigen Friedens in der Menschheit aufrichten werde. Diese Prophezeiung ist am geistigsten aufgefaßt im Jeremias (23, 5—6).

In dem 53. Capitel des Jesaja hatte Baruch bei seiner Verherrlichung des Jeremias das große Wort ausgesprochen, „daß die bewußte fromme Hingabe des Lebens für Volk und Menschheit zur Ehre des Gottesreichs die Ueberwindung der Welt und ihrer Reiche ist und die Versöhnung der Menschheit mit Gott". Maleachi (3, 1 fg.) endlich verkündet unter der persischen Herrschaft, daß noch einmal ein Elias auftreten wird, welcher Gottes innerstes Wesen in sich darstellt und für immer das Gottesreich unter der glaubenden Menschheit errichten wird. Die Weltanschauung der Psalmen, nach den drei großen Epochen geschichtlicher Entwickelung, der davidisch-salomonischen Zeit, der Trennung der beiden Reiche bis zur Gefangenschaft, und endlich der Zeit des neuen Tempels, richtet, gleichsam als Ergänzung zu jenen prophetischen Weissagungen, den Blick auf das Innere und von da aus zu Gott und in die Welt, auf Volk und Menschheit. „Die Einheit des Menschengeschlechts ruht auf der Einheit des innern Gottesbewußtseins, welches mit dem Gesetze stimmt." „Dieses Gottesbewußtsein ist der Seele einiger, unzerstörbarer Trost und ist Eins mit ernstem, sittlichem Streben." „Das sittliche Streben treibt zuerst zur Anerkennung der Sünde, als einer zu heilenden Entfremdung von Gott durch Demüthigung

des Selbst, und dann zum dankbaren Opfer des Selbst." „Nach dem Gesetze der sittlichen Weltordnung, welches für Einzelne gilt wie für Völker, zerstört das Böse sich selbst, das Gute und Wahre aber erhält sich und schreitet fort." „Das Reich des Guten und des Rechts ist bestimmt, ein allgemeines zu werden auf der Erde." Das sind nach Bunsen die fünf „weltgeschichtlichen Ideen", welche in der Psalmendichtung ihren Ausdruck gefunden haben.

8) Daß Christus, um als unser moralisches Vorbild zu gelten, gleichen menschlichen Wesens sein muß wie wir, ist oft genug gesagt worden. Kant*) äußert sich hierüber so: „Die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur würde der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach Allem, was wir einzusehen vermögen, im Wege sein. Denn wenngleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur insoweit als menschlich gedacht würde, daß er mit eben denselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit eben denselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Uebertretung wie wir

*) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (Werke, Ausgabe von Rosenkranz, X, 73).

behaftet, aber doch sofern als übermenschlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, sondern angeborene unveränderliche Reinheit des Willens ihm schlechterdings keine Uebertretung möglich sein ließe; so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich groß werden, daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte. Der Letztere würde sagen: man gebe mir einen ganzen heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbst an mir scheitern."

Will der Supranaturalismus mit seiner Annahme eines übernatürlichen Ursprungs Jesu, einer sündlosen Zeugung desselben consequent sein, so darf er nicht die Vorbildlichkeit Jesu für uns behaupten. Mit der Behauptung der letztern verträgt sich consequenterweise nur die Annahme seines natürlichen Ursprungs. Denn nur Wesen von gleicher Gattung können einander zum Vorbild dienen.

9) Kant*) nennt den Begriff des Urwesens das transscendentale Ideal der Vernunft. Er sagt:

---

*) „Kritik der reinen Vernunft" (Ausgabe von Rosenkranz, II, 452).

„Alle Mannichfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, sowie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. Daher wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (ens originarium); sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum), und, sofern Alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt." Alles Dieses aber bedeutet nach Kant nicht, daß ein solches Wesen objectiv wirklich existire. Ueber die Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge läßt uns nach Kant die reine Vernunft in völliger Unwissenheit. Doch, eben wegen dieser Unwissenheit, können wir die Existenz eines solchen Wesens ebenso wenig mit Gewißheit verneinen als bejahen. Das Nichtwissen, ob es existire, schließt nicht den Glauben an seine Existenz aus. Wo also das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der Vernunft vorhanden ist, da ist der absolute Atheismus unmöglich.

Apelt sagt in seiner „Metaphysik": „Die Idee des Absoluten ist die Uridee der Vernunft, der oberste Ring in der ganzen Kette unserer Erkennt-

niß. Obgleich in der Sinnenwelt kein ihr congruirender Gegenstand jemals gegeben werden kann, so muß ihr dennoch eine, wenn auch uns jetzt noch unbegreifliche Realität zukommen. Denn der Satz, daß alles Bedingte seinen letzten Grund nur im Unbedingten haben könne, ist so unmittelbar gewiß als der, daß jedes Bedingte in seiner Bedingung gegründet sein müsse. Daraus folgt aber, daß wenn irgendetwas als Bedingtes existirt, das Unbedingte gleichfalls existiren müsse. Die Ueberzeugung von der Wahrheit und objectiven Gültigkeit dieser Idee ist daher mit dem Glauben an die Wahrhaftigkeit unserer Vernunft aufs engste verbunden. Wir müßten unsere eigene Vernunft, also den innersten, lebendigsten Kern unsers Wesens und Erkennens, erst zur Lügnerin erklären, wenn die Idee des Absoluten nichts als Wahngebild sein sollte. So gewiß wir an die Wahrheit unserer Anschauung glauben, so gewiß wir von der Wirklichkeit der Dinge überzeugt sind, so gewiß muß auch der Idee des Absoluten eine, wenn auch übersinnliche Wirklichkeit zukommen." (S. 300.)

10) Eine factisch atheistische Religion (in dem angegebenen Sinne der Leugnung eines extramundanen weltschöpferischen Gottes) ist bekanntlich der Buddhaismus. Dieser, die auf Erden am zahl-

reichsten vertretene, an 300 Millionen Anhänger zählende Religion, „kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon. Ebenso wenig gibt es eine Schöpfung u. s. w." *) Howard Malcolm's „Travels in the Burman Empire" (Edinburg 1840) enthalten folgende interessante Mittheilungen über den Buddhaismus, die ebenfalls den Atheismus dieser Religion bestätigen, zugleich aber auch zeigen, welche Moral sich in ihr mit dem Atheismus verbindet.

Buddha ist nicht der Name eines individuellen Gottes, sondern ein genereller Ausdruck für Gottheit. Es hat in verschiedenen Zeitaltern und in verschiedenen Welten unzählige Buddhas gegeben; doch auch in einzelnen Welten gar keine und in keiner Welt mehr als fünf. In unserer Welt haben vier Buddhas existirt: Kan-ka-than, Gan-na-

*) Siehe J. J. Schmidt's „Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgeschichte Mittelasiens" (Petersburg 1824), S. 180. Vergl. Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena" (Berlin 1851) I, 111.

göng, Ka-tha-pa, und Gaudama. Ein fünfter steht zu erwarten, er heißt Arn-ma-day-eh.

Die oft geäußerte Vermuthung, daß der Buddhaismus viel Aehnlichkeit mit dem Brahmanismus oder Hinduismus habe, ist durchaus grundlos. Es kann keine zwei Systeme geben, die einander schroffer entgegenstehen und deutlicher beweisen, wie das eine schlechterdings nicht von dem andern abstammen kann. Der Brahmanismus hat Menschwerdungen, der Buddhaismus nicht, denn er hat keinen fortdauernden Gott. Jener zählt ein Heer von Idolen, dieser ein einziges. Jener gebietet blutige Opfer, dieser verbietet alles Tödten. Jener fodert grausame Selbstmartern, dieser heischt weniger Strenge als selbst der Katholicismus. Jener macht Lügen, Diebstahl und andere Laster zu bisweilen rühmlichen Handlungen, und seine Götter zeichnen sich in derlei Vortrefflichkeiten aus, dieser unterscheidet streng zwischen Recht und Unrecht und kennt keine Entschuldigung der Sünde. Jener stempelt Versunkenheit in Gott, dieser Vernichtung zum höchsten Gute. Sehr wesentlich weicht der Buddhaismus vom Brahmanismus darin ab, daß Kastenprincipien jenem völlig fremd sind.

Die merkwürdigste Eigenheit des Buddhaismus ist der Mangel eines Gottdaseins. Anbetung oder Ehr=

furcht wird blos dem Bilde des Gaudama dargebracht, der in einer frühern Zeit ein Gott war, jetzt aber vernichtet oder vielmehr in die Vernichtung eingegangen ist. Gaudama war der Sohn eines Königs und wurde ungefähr 626 v. Chr. geboren. Er hatte vorher in vierhundert Millionen Welten gelebt und in jeder zahllose Verwandlungen bestanden. In der Welt hienieden war er Wurm, Vogel, Fisch, überhaupt eins von allen Arten Geschöpfen gewesen, und als Mensch hatte er die Leiden und Freuden jedes Standes aus eigener Erfahrung kennen gelernt. Nachdem er im Laufe dieser Uebergänge sich unermeßliches Verdienst erworben, war er als Sohn eines Königs geboren worden, und kaum geboren, hatte er auf seinen Füßen gestanden, die Arme ausgestreckt und triumphirend gerufen: „Nun bin ich der edelste unter den Menschen! Jetzt ward ich das letzte mal geboren!“ In seinem fünfunddreißigsten Jahre wurde Gaudama Buddha und blieb es 45 Jahre, verrichtete in dieser Zeit alle Arten verdienstlicher Werke, gab namentlich weit und breit die vortrefflichsten Gesetze und erlangte hierauf „niebau“, d. h. trat in die Vernichtung ein.

Von den ersten drei Buddhas sind weder Gesetze noch Aussprüche vorhanden. Die von Gaudama wurden bis 450 Jahre nach seinem Abscheiden

durch Tradition fortgepflanzt und dann zuerst, 94 v. Chr., in Ceylon niedergeschrieben. Das Ganze heißt das Bedagat.

Nicht das Universum allein und alle seine Systeme, auch die Seelen Aller, die darauf wohnen, gleichviel ob Thiere, Menschen oder Heilige, sind seit Ewigkeit gewesen. Von Ewigkeit an sind die Seelen aus einem Körper in den andern übergegangen, und je nach ihrem frühern Verdienste steigen oder fallen sie bei jeder neuen Geburt in der Schale des Daseins und der damit verbundenen Freuden. Dieses Steigen und Fallen wird nicht von einem mit Verstand wägenden Richter bestimmt, sondern ist der Wille eines unabänderlichen Schicksals. Die Summe der Leiden, welche jede Seele bei ihrer Wanderung durch die verschiedenen Formen ihres Daseins zu erdulden hat, ist nicht zu berechnen. Das Bedagat sagt: Die Thränen, die eine einzige Seele von Ewigkeit her in ihren Wechseln vergossen, seien so zahlreich, daß im Verhältniß das Weltmeer ein Wassertropfen. Zu sein und zu leiden sind unzertrennbare Begriffe, und daher ist es, sowie der letzte Zweck so das höchste Streben des Menschen, diese ewige Wechselrunde zu vollenden und vernichtet zu werden.

Der Hauptlehren des Buddhaismus sind fünf:

die Existenz des Universums und sämmtlicher Wesen seit Ewigkeit; die Seelenwanderung; Nic=ban oder die Vernichtung; das von langen Zwischenräumen bedingte Erscheinen von Wesen, die Göttlichkeit und nachher Vernichtung erlangen; endlich Erwerbung von Verdienst.

Das Verdienst besteht in Vermeidung der Sünden und Ausübung von Tugenden. Wer nach dem Nic=ban strebt, soll Zauberei verabscheuen, nicht an Träume glauben, nicht zornig werden, wenn er getadelt, nicht stolz, wenn er gelobt wird, soll seinen Wohlthätern nicht schmeicheln, an Hohn und beißenden Scherzen keinen Gefallen finden und vor allen Dingen sich hüten, Streit und Zwietracht zu erregen.

Der Geist kann auf dreierlei Art afficirt werden: durch Freude über den Besitz angenehmer Dinge, durch Schmerz und Trauer über erfahrenes Misgeschick, und drittens dadurch, daß Glück nicht erfreut und Unglück nicht betrübt. Dieser letztere Zustand ist der beste, und wer ihn errungen hat, nähert sich dem Nic=ban. Wer sündlicher Lust nachhängt, gleicht dem Schmetterling, der um die Flamme flattert, bis er hineinfällt, oder Einem, der Honig von einem Messer leckt und sich dabei in die Zunge schneidet. Ueberhaupt gibt es im ganzen Bedagat nicht ein einziges Verbot, das nicht auch in der

Bibel steht, und die ihm untergelegten Gründe sind stets ebenso richtig als schlagend.*)

11) Arthur Schopenhauer sagt**): „Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem sie nur an der Schale zu arbeiten wähnen, geradezu sein innerstes Wesen an: durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstract zu fassen, sublimiren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt, deren Umriß unter dem Streben, die menschliche Figur zu vermeiden, allmälig ganz verfließt: wodurch denn der kindliche Grundgedanke selbst endlich zu Nichts verflüchtigt wird. Den rationalistischen Theologen aber, denen dergleichen Versuche eigenthümlich sind, kann man überdies vorwerfen, daß sie geradezu mit der heiligen Urkunde in Widerspruch treten, welche sagt: «Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde: zum Bilde Gottes schuf er ihn.»

„In einem gewissen Sinne könnte man allerdings, mit Kant, den Theismus ein praktisches Postulat nennen, jedoch in einem ganz andern als den er gemeint hat. Der Theismus nämlich ist in der That kein Erzeugniß der Erkenntniß, sondern

*) Vgl. „Blätter für literarische Unterhaltung", 1841, Nr. 314.

**) „Parerga und Paralipomena", I, 112.

des Willens. Wenn er ursprünglich theoretisch wäre, wie könnten dann alle seine Beweise so unhaltbar sein? Aus dem Willen aber entspringt er folgendermaßen: Die beständige Noth, welche das Herz (Willen) des Menschen bald schwer beängstigt, bald heftig bewegt und ihn fortwährend im Zustande des Fürchtens und Hoffens erhält, während die Dinge, von denen er hofft und fürchtet, nicht in seiner Gewalt stehen, ja der Zusammenhang der Causalkette, an denen solche herbeigeführt werden, nur eine kurze Spanne weit von seiner Erkenntniß erreicht werden kann; — diese Noth, dies stete Fürchten und Hoffen, bringt ihn dahin, daß er die Hypostase persönlicher Wesen macht, von denen Alles abhinge. Von solchen nun läßt sich voraussetzen, daß sie, gleich andern Personen, für Bitte und Schmeichelei, Dienst und Gabe, empfänglich, also traktabler sein werden als die starre Nothwendigkeit, die unerbittlichen, gefühllosen Naturkräfte und die dunkeln Mächte des Weltlaufs. Sind nun anfangs, wie es natürlich ist, dieser Götter, nach Verschiedenheit der Angelegenheiten, mehre, so werden sie später, durch das Bedürfniß, Consequenz, Ordnung und Einheit in die Erkenntniß zu bringen, Einem unterworfen oder gar auf Einen reducirt werden, — der nun freilich, wie mir Goethe ein=

mal bemerkt hat, sehr undramatisch ist, weil mit Einer Person sich nichts anfangen läßt. Das Wesentliche jedoch ist der Drang des geängstigten Menschen, sich niederzuwerfen und Hülfe anzuflehen, in seiner häufigen, kläglichen und großen Noth. Damit also sein Herz die Erleichterung des Betens und den Trost des Hoffens habe, muß sein Intellect ihm einen Gott schaffen; nicht aber umgekehrt, weil sein Intellect auf einen Gott logisch richtig geschlossen hat, betet er." „Das Herz, d. i. der Wille, hat in seiner schweren Bedrängniß das Bedürfniß, allmächtigen, folglich übernatürlichen Beistand anzurufen: weil also gebetet werden soll, wird ein Gott hypostasirt; nicht umgekehrt. Daher ist das Theoretische der Theologie aller Völker sehr verschieden, an Zahl und Beschaffenheit der Götter: aber daß sie helfen können und es thun, wenn man ihnen dient und sie anbetet, — dies haben sie alle gemein; weil es der Punkt ist, darauf es ankommt."

12) Daß auch die naturwissenschaftliche Weltanschauung den Glauben an specielle Providenz nicht ausschließt, sondern ihm nur einen andern, richtigern und würdigern Sinn gibt, als den er im supranaturalistischen Theismus hat, das habe ich schon in meiner Schrift „Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluß auf Poesie, Religion, Moral und

Philosophie"*) gezeigt. Ich habe dort gesagt: „Auch in der naturwissenschaftlichen Teleologie ist für den Einzelnen, für das Individuum gesorgt, aber nicht unmittelbar und wunderbar, sondern mittelbar und natürlich. Was der Einzelne nicht vermag, das vermag die Gattung, in der die schwachen Kräfte jedes Einzelnen durch die der Andern ergänzt werden, und was in einer frühern Zeit der Geschichte mangelhaft ist, das wird durch die fortschreitende Entwickelung verbessert, und so wächst mit dem Wohle des Ganzen auch das jedes Einzelnen. Die specielle Providenz, die sich des Individuums annimmt, ist keine außerweltliche, sondern eine innerweltliche. Indem die menschliche Gattung mit solchen intellectuellen und moralischen Kräften ausgestattet ist, daß sie aus dem rohen Naturzustande, in welchem Keiner seines Lebens sicher ist, in den der geordneten Rechtsgesellschaft übergeht und innerhalb desselben mit der fortschreitenden Cultur sich die Natur immer dienstbarer und die geselligen Verbindungen, den Verkehr der Individuen innerhalb eines Staates und der verschiedenen Staaten untereinander, immer ersprießlicher macht, so ist eben damit auch für den Lebenszweck jedes Einzelnen ge-

---

*) Leipzig, F. A. Brockhaus, 1855, S. 87.

sorgt. Die Aeltern und Lehrer übernehmen für das Kind, der Staat und die Kirche für den Erwachsenen die specielle Providenz. Ueberdies ist auch jedes Individuum schon von Natur mit denjenigen physischen, intellectuellen und moralischen Kräften ausgestattet, daß es sich durch thätige Anwendung derselben selbst providiren kann. Wer noch eine andere als diese natürliche, wer eine übernatürliche, wunderbare Providenz für sich beansprucht, der ist entweder ein Egoist, oder er ist zu unwissend, um einzusehen, wie viel die Vorsehung auf natürlichem Wege für ihn gethan hat."

15) „Wenn", sagt Kant, „unter Natur das im Menschen herrschende Princip der Beförderung seiner Glückseligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit verstanden wird, so sind Natur und Gnade nicht allein voneinander unterschieden, sondern auch oft gegeneinander in Widerstreit. Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen, aus eigenen Kräften gewisse Zwecke auszurichten, verstanden, so ist Gnade nichts Anderes als die Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes, inneres, aber übersinnliches Princip zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir es uns erklären wollen, gleichwol aber

weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten und mithin als Gnade vorgestellt wird."*) Kant findet zwar Diejenigen zu entschuldigen, welche die Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage, durch ihre Unbegreiflichkeit dazu verleitet, für übernatürlich, d. i. für etwas, das uns nicht als eigen zugehört, ansehen; aber er findet diese Ansicht doch fehlerhaft, „weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere That sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unserige sein würde".**)

14) Bayle in seinem Artikel über Spinoza nennt das pantheistische System dieses Denkers die monströseste, absurdeste und den evidentesten Begriffen unsers Geistes zuwiderlaufendste Hypothese, die es geben kann. „Wenn", sagt Bayle, um diesen Vorwurf zu begründen, „irgendetwas gewiß und unbestreitbar in der menschlichen Erkenntniß ist, so ist es dieser Satz: man kann nicht von derselben

---

*) „Streit der Facultäten." (Gesammtausgabe der Kant'schen Werke von Rosenkranz und Schubert, X, 296.)

**) Daselbst S. 315.

Sache in derselben Rücksicht und zu gleicher Zeit zwei einander widersprechende Prädicate bejahen. Z. B. man kann nicht, ohne zu lügen, sagen: Peter befindet sich wohl, Peter ist sehr krank, wenn man beides in demselben Sinne, in derselben Beziehung aussagt. Die Spinozisten hingegen stoßen diesen Satz um. Denn ihr Gott haßt und liebt, verneint und bejaht dieselben Dinge zu gleicher Zeit. Wie aber ein viereckiger Zirkel ein Widerspruch ist, so auch eine Substanz, wenn sie zu gleicher Zeit denselben Gegenstand liebt und haßt. Man sagt gewöhnlich: soviel Köpfe, soviel Sinne; aber nach Spinoza sind alle Gedanken und Empfindungen aller Menschen nur in Einem Kopfe, Gott thut und leidet nach ihm alle Verbrechen und alle Uebel des Menschen. Nach dem System Spinoza's sprechen Die falsch, welche sagen: die Deutschen haben tausend Türken getödtet, wofern sie es nicht so verstehen: Gott in der Gestalt der Deutschen hat Gott in der Gestalt von tausend Türken getödtet. Folglich haben alle Sätze, durch welche man ausdrückt, was die Menschen einander anthun, in diesem System keinen Sinn als diesen· Gott haßt sich selbst; er bittet sich selbst um Gnade und verweigert sie; er verfolgt sich, er tödtet

sich, er frißt sich, er verleumdet sich, er schickt sich aufs Schaffot u. s. w."

Es ist nicht schwer einzusehen, daß Bayle nur durch eine falsche Voraussetzung, die er macht, zu diesen absurden Consequenzen kommt. Er stellt es nämlich als eine unbestreitbare Maxime auf, daß alle Aussagen, die man von einem Dinge macht, um zu bezeichnen, was es thut oder leidet, eigentlich seiner Substanz und nicht seinen Accidenzen zukommen. Wenn wir sagen: das Eisen ist hart, schwer, sinkt im Wasser unter, spaltet das Holz, so meinen wir nach Bayle nicht, daß seine Härte hart, seine Schwere schwer ist u. s. w., sondern daß die Substanz des Eisens Widerstand leistet, schwer wiegt, im Wasser untersinkt, das Holz spaltet. Ebenso, wenn wir sagen, daß ein Mensch verneint, bejaht, sich ärgert, liebkost, tobt u. s. w., so schreiben wir alle diese Prädicate der Substanz seiner Seele zu und nicht seinen Gedanken als Accidenzen oder Modificationen. Wenn es also wahr wäre, was Spinoza behauptet, daß die Menschen Modalitäten Gottes seien, so würde man falsch sprechen, wenn man sagte: Peter leugnet dieses, er will dieses, er bejaht dieses; denn in Wahrheit und Wirklichkeit ist es Gott, der leugnet, der will, der bejaht: und

folglich, schließt Bayle, fallen alle Aeußerungen der Menschen auf Gott zurück.

Die von Bayle vorausgesetzte Maxime, daß alle Aussagen, die man von einem Gegenstande macht, unmittelbar der Substanz desselben und nicht seinen Accidenzen zukommen, ist falsch. Nur diejenigen Prädicate kommen der Substanz zu, die das Wesen derselben ausmachen. Es gibt außer den wesentlichen Prädicaten einer Sache aber auch noch solche, die ihr nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zukommen. Wenn ich z. B. sage, das Eisen spaltet Holz, so ist das schon kein so unmittelbares wesentliches Prädicat des Eisens, als seine Schwere. Damit Eisen Holz spalte, muß es in Berührung mit demselben gebracht werden, was ihm gar nicht wesentlich ist; es muß ferner eine bestimmte Form, etwa die des Beils erhalten haben, was ihm wieder nicht wesentlich ist. Also nicht das Eisen als solches spaltet Holz, sondern nur das Eisen, insofern es in Form des Beils in Holz eindringt. Hingegen schwer ist das Eisen als solches, seiner Natur nach.

Ueberträgt man diesen Unterschied zwischen unmittelbaren, wesentlichen Prädicaten, die der Sache selbst ihrer Substanz nach zukommen, und solchen, die nur mittelbarer-, bedingterweise, insofern sie

so oder so modificirt und bezogen erscheint, ihr zukommen, — überträgt man, sage ich, diesen Unterschied auf den pantheistischen Gott, so werden die Absurditäten verschwinden, die nothwendig entspringen müssen, wenn man Alles in gleicher Wesentlichkeit und gleicher Unmittelbarkeit von Gott aussagt. Man wird dann unterscheiden zwischen denjenigen Prädicaten in Gott, die sein Wesen ausmachen, und solchen, die nur seiner Erscheinung angehören. Man wird nicht mehr sagen: Gott führt Krieg, schlägt tausend Türken todt, bittet um Gnade und verweigert sie u. s. w., sondern: diese mittelbaren, bedingten Erscheinungen, die Individuen einer Gattung, in der das Urwesen auf einem kleinen Weltkörper, Erde genannt, nach Millionen von Jahren verkörpert auftritt, führen Krieg gegeneinander, schlagen einander todt, machen wieder Frieden u. s. w. In diesem Sinne wird man den Pantheismus alsdann ebenso wenig absurd finden, als man es absurd findet, von einem Menschen zu sagen: er verwundet sich, da man doch in diesem Falle sehr wohl weiß, daß es nur ein Theil von ihm ist, der einen andern Theil verwundet.

15) Der Eleatische Pantheismus erklärt dem Einen Sein gegenüber das Viele für nichtseiend. Der Erste, mit dem diese Philosophie beginnt, Xe-

nophanes, lehrte: „Gott ist nur Einer", oder genauer: „Gott ist nur Einer, ungetheilt und ganz, unbewegt, mühelos durch sein Denken Alles beherrschend", wodurch er die Einheit und Ganzheit der Welt ausdrücken wollte. Die Gottheit, von der er verendlichende Bestimmungen abwehrt, ist ihm der Einheitspunkt alles Seins, der allwaltende und allbelebende Naturgeist. Xenophanes vollzog den Grundgedanken der Eleatischen Philosophie noch nicht rein, wie Parmenides, der dem Einen Sein gegenüber alles Andere für ein Nichtseiendes erklärt. Erst Parmenides hat erkannt, daß die Einheit alles Seienden eben nur das Sein selbst, dieses also das Eine, und infolge davon das allein Seiende ist, und hat so den kühnen Satz ausgesprochen: das Sein allein ist. Zeno vertheidigte die Einheitslehre des Parmenides dialektisch und suchte die Vorstellung von einer Vielheit des Seienden aus sich selbst zu widerlegen. Durch diese entwickelte Bestreitung der Ausdehnung, der Vielheit, der Bewegung, welche diese Begriffe rein aufhebt, wurde bei ihm der Gegensatz des Einen und Vielen weit stärker angespannt als durch die dogmatische Darstellung des Parmenides, in welcher das Eins theilweise noch immer die Form der allumfassenden Natursubstanz und das Viele wenigstens für die Vorstellung Realität hat. — Auf

dem Eleatischen Standpunkt schließt die Einheit noch die Vielheit aus, Einheit und Vielheit stehen hier noch in schroffem Gegensatz. Erst Plato hat es erkannt und in ausdrücklichem Widerspruch gegen die Eleaten entwickelt, daß die Einheit nicht ohne Vielheit und die Vielheit nicht ohne Einheit sein könne.*)

*) Vgl. Eduard Zeller, „Die Philosophie der Griechen", I, §. 7.

Verbesserungen.

Seite 18, Zeile 1 von oben, statt: untergeordnet, lies: übergeordnet
" 21, " 1 v. o., statt: Wege, lies: Gebiete
" 57, " 7 v. o., statt: ganz, lies: ganze
" 64, " 2 v. o. ist das zweite Komma zu tilgen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.